

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**El paradigma de justicia democrática. Transformaciones de la
idea de justicia para un mundo en globalización**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco José Blanco Brotons

Directores

Juan Carlos Velasco Arroyo
Blanca María Rodríguez López

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**El paradigma de justicia democrática.
Transformaciones de la idea de justicia para un
mundo en globalización**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR:

Francisco José Blanco Brotons

Directores

Juan Carlos Velasco Arroyo

Blanca María Rodríguez López

Madrid 2019

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a todas las personas que han facilitado mi formación y el debate intelectual que han hecho posible esta tesis. En especial a Juan Carlos Velasco Arroyo, que no sólo ha sido mi director, sino también el organizador del proyecto de investigación «Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales», en cuyo seno he tenido la ocasión de participar en actividades y debates del máximo interés. Mi agradecimiento va también dirigido a los investigadores que han formado parte de este proyecto. Aquí no puede faltar el Instituto de Filosofía del CSIC, que ha sido mi casa durante esta fase académica. Mi gratitud se dirige a esta institución en su conjunto, pero especialmente a su directora, Concha Roldán Panadero, quien me hizo partícipe en innumerables iniciativas, a los integrantes del grupo de investigación FISOPOL (Filosofía Social y Política) y a los diversos investigadores extranjeros con los que compartí temporalmente despacho, en especial Yearim Ortiz San Juan y Raissa Wihby Ventura. Mi agradecimiento también va dirigido a Blanca Rodríguez López, mi directora y guía dentro de la compleja mecánica universitaria, gracias a quien he podido contar con unas inestimables horas de docencia y participar en valiosas actividades de investigación en el seno de la Universidad Complutense. Finalmente, no puedo dejar de mencionar a Ruri Ito, Griselda Gutiérrez Castañeda y Stefan Gosepah, quienes amablemente guiaron mis actividades de investigación durante mis tres estancias en el extranjero, respectivamente en Tokio (Hitotsubashi University), Ciudad de México (Universidad Autónoma de México) y Berlín (Freie Universität).

En segundo lugar, mi agradecimiento va dirigido al Ministerio de Economía y Competitividad, que ha hecho posible la financiación de esta investigación a través de las Ayudas para contratos predoctorales para la formación de doctores y de las Ayudas a la movilidad predoctoral. Asimismo, quisiera agradecer a la Universidad Complutense y al proyecto de investigación “Philosophy of History and Globalization of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America. Worldbridges” por la financiación y organización de mis estancias en Tokio y Ciudad de México, respectivamente.

NOTA SOBRE EL SISTEMA DE CITACIÓN

En esta investigación doctoral se sigue el sistema de citación propuesto por la *American Psychological Association* (APA) en la sexta edición de su *Manual de Publicación*.

Cuando se cita un texto, se reproduce en castellano cuando la fuente citada se encuentra publicada en este idioma, ya sea una versión original o una traducción de un texto publicado originalmente en otro idioma. Sin embargo, se cita en inglés cuando la fuente de referencia está en este idioma y no existe una traducción publicada en castellano.

ÍNDICE

RESUMEN.....	7
ABSTRACT.....	9
INTRODUCCIÓN.....	11
1. Objeto de la investigación.....	11
2. Justificación del trabajo.....	16
3. Metodología y estructura de la investigación.....	19

PARTE I. LA JUSTICIA. UNA IDEA EN TRANSFORMACIÓN

<u>CAPÍTULO 1. DEMOCRACIA Y JUSTICIA. SOBRE EL FUNDAMENTO DE LAS EXIGENCIAS NORMATIVAS EN DIVERSOS PARADIGMAS DE JUSTICIA.....</u>	<u>25</u>
1.1. La teoría de la justicia de Rawls.....	27
1.1.1. La justificación de la posición original.....	28
1.1.2. La justificación de los principios de justicia desde las visiones comprehensivas.....	39
1.1.3. La «razón pública» y las justificaciones en la sociedad democrática.....	45
1.2. El igualitarismo de la suerte.....	51
1.3. El comunitarismo. Michael Walzer.....	68
1.4. Pogge y los agentes de la justicia global.....	79
1.5. Teorías de las capacidades.....	85
1.6. Conclusión.....	102
<u>CAPÍTULO 2. OTRAS FORMAS DE PENSAR LA JUSTICIA.....</u>	<u>105</u>
2.1. Rechazo de las «reflexiones de sillón».....	107
2.2. La prioridad de la injusticia sobre la justicia.....	115
2.3. Rechazo de la justicia unidimensional.....	127
2.4. La globalización. Nuevas circunstancias para la justicia.....	139
2.5. Conclusión.....	148

PARTE II. EL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA

<u>CAPÍTULO 3. LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE LA INJUSTICIA.....</u>	<u>153</u>
--	------------

3.1. La estructura como objeto primario.....	155
3.1.1. La dualidad de la estructura I: reglas y recursos.....	159
3.1.2. El otro de la perspectiva estructural: el individualismo.....	164
3.1.3. La dualidad de la estructura II: agencia y estructura.....	169
3.2. Sobre el análisis de la complejidad estructural de las injusticias y el papel de la teoría en su superación.....	176
3.2.1. La interseccionalidad.....	177
3.2.2. El sentido pragmático de las categorías teóricas.....	183
3.2.3. Los movimientos sociales como punto de referencia empírico de la teoría crítica. El sentido práctico de la teoría.....	189
3.2.4. Realismo crítico y teoría de la complejidad.....	195
3.3. Ontología social y justicia.....	201
3.3.1. La ontología social rawlsiana.....	203
3.3.2. Nuevo marco ontológico para una justicia global.....	207
3.4. Conclusión. Sobre el sentido metodológico de la estructura social como objeto de la justicia.....	218
 CAPÍTULO 4. EL MARCO NORMATIVO DEL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA.....	 227
4.1. Racionalidad discursiva y justicia.....	228
4.1.1. Ontología de la persona y justicia.....	228
4.1.2. El principio de justificación y las condiciones de la buena deliberación..	236
4.1.3. Principio del discurso y principios de justicia.....	244
4.2. El monismo normativo de Fraser. La paridad participativa.....	251
4.2.1. El valor moral igual como núcleo normativo.....	251
4.2.2. Fortalezas y debilidades de la paridad participativa.....	261
4.3. Sobre el carácter «semicontextual» de la teoría de la justicia.....	270
4.4. Conclusión.....	275
 CAPÍTULO 5. DISCREPANCIAS DENTRO DEL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA.....	 279
5.1. Iris Marion Young y Nancy Fraser: afinidades y desacuerdos.....	279
5.1.1. Diferencias en <i>ontología social</i>	281
5.1.2. Diferencias <i>normativas</i>	283

5.2. Rainer Forst y Nancy Fraser: algo más que sutiles diferencias.....	287
5.2.1. Diferencias en <i>ontología social</i>	288
5.2.2. Diferencias <i>normativas</i>	294
5.3. Sobre la estructura de la justicia. Una reinterpretación.....	299
5.4. Conclusión.....	307

PARTE III. RESPUESTAS PARA UN MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

<u>CAPÍTULO 6. LA POLÍTICA DEL MARCO. SOBRE LOS LÍMITES DE LOS SUJETOS DE LA JUSTICIA.....</u>	<u>311</u>
6.1. La concepción relacional y los límites de la justicia.....	313
6.1.1. La coerción (1). Nagel.....	314
6.1.2. La coerción (2). Blake.....	323
6.1.3. Tres cuestiones generales sobre la relación entre coerción y justicia....	328
6.1.4. La cooperación social. Freeman.....	333
6.1.5. La reciprocidad. Sangiovanni.....	338
6.1.6. La interacción.....	342
6.2. La política del marco.....	346
6.2.1. El nacionalismo metodológico y la correspondencia entre Estado, sociedad y marco de la justicia.....	348
6.2.2. La concepción estructural de la justicia.....	350
6.2.3. Justicia, democracia y política.....	352
6.2.4. Principios para guiarnos en la determinación del marco de la justicia....	355
6.2.5. Ejemplos de aplicación del principio de todos los sujetos.....	360
6.2.6. Observaciones finales.....	364
6.3. Las tensiones del enfoque «crítico-democrático».....	367
6.3.1. La tensión de la legitimidad democrática.....	368
6.3.2. El carácter epistémico del enfoque deliberativo del «cómo» y la apertura del marco.....	370
6.3.3. Matizaciones a la apertura del marco de la justicia.....	376
6.4. Conclusión.....	379

<u>CAPÍTULO 7. LOS LÍMITES DE LAS COMUNIDADES POLÍTICAS Y LAS INJUSTICIAS DE LOS MIGRANTES.....</u>	<u>385</u>
7.1. Sobre el discurso de la exclusión en un mundo en globalización.....	389

7.1.1. La globalización.....	390
7.1.2. El discurso de la exclusión social.....	396
7.1.3. La incorporación adversa.....	405
7.1.4. Observaciones finales.....	409
7.2. Más allá de muros y límites territoriales. Repensando los límites de la comunidad política y el control de la migración.....	411
7.2.1. Propedéutica del saber geográfico. Sobre las múltiples concepciones del espacio y del tiempo.....	412
7.2.2. La delimitación territorial de la comunidad política.....	417
7.2.3. La delimitación de los agentes que forman parte de la comunidad política.....	423
7.2.4. Sobre la evaluación normativa de los bordes de las comunidades políticas.....	428
7.3. Sobre las injusticias que sufren los migrantes.....	433
7.3.1. Un marco de análisis.....	433
7.3.2. Un análisis dinámico de posibles injusticias entrecruzadas en los procesos migratorios.....	438
7.4. Conclusión.....	453
CONCLUSIONES.....	457
1. Balance de los objetivos planteados.....	457
1.1. ¿Se ha ofrecido un paradigma alternativo al rawlsiano?.....	457
1.2. ¿Es el paradigma de justicia democrática apto para un mundo en globalización?.....	462
1.3. ¿Es este paradigma preferible?.....	465
2. Límites del paradigma de justicia democrática.....	467
CONCLUSIONS.....	473
1. Assessment of the previously set objectives.....	473
1.1. Has an alternative paradigm to the Rawlsian been offered?.....	473
1.2. Is the paradigm of democratic justice suitable for a globalizing world?.....	478
1.3. Is this paradigm preferable?.....	481
2. Limits of the paradigm of democratic justice.....	483
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	489

RESUMEN

EL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA. TRANSFORMACIONES DE LA IDEA DE JUSTICIA PARA UN MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

La teoría de Rawls ha dominado los parámetros dentro de los que en términos filosóficos se ha planteado la cuestión de la justicia durante las últimas décadas. Sin embargo, nuevos fenómenos de los que se empezó a tomar conciencia a lo largo de los años noventa han puesto en crisis muchas de sus intuiciones fundamentales y perspectivas metodológicas. Entre estos fenómenos destaca la nueva realidad en la que nos sumerge la actual fase de la globalización, tan diferente al mundo de sociedades cerradas y autosuficientes para el que la teoría de Rawls estaba diseñada. En este contexto, han ido surgiendo nuevas concepciones de lo que se espera de una teoría de la justicia, de sus modos de justificación, de concebir las injusticias o de delimitar las reivindicaciones legítimas de justicia para las que el paradigma rawlsiano ofrece respuestas insuficientes. Se vuelve urgente, por lo tanto, una exploración de contrapropuestas no hegemónicas que puedan ofrecer respuestas mejor adaptadas a y más críticas con nuestro mundo actual, globalmente interrelacionado, complejo y en constante transformación.

Esta investigación doctoral se centra en el que denominaremos «paradigma de justicia democrática» que han venido desarrollando autores como Nancy Fraser, Iris Marion Young o Rainer Forst. Nuestro objetivo aquí no será analizar tal o cual propuesta teórica particular, sino reconstruir una perspectiva diferente sobre la justicia que nos ofrezca herramientas más adecuadas que el paradigma rawlsiano para encarar el mundo contemporáneo de un modo crítico y comprehensivo. El objetivo que aquí nos planteamos es, por lo tanto, triple: (1) ofrecer un paradigma de justicia alternativo al rawlsiano; (2) examinar el potencial crítico de este paradigma frente a las cuestiones más urgentes que nos señala nuestro actual mundo en globalización; y (3) mostrar la ventaja de la perspectiva aquí planteada frente a la rawlsiana y sus continuadores.

Para alcanzar nuestros objetivos, esta investigación doctoral se ha articulado en tres partes. En la primera se analiza el contexto general dentro del cual el paradigma de justicia democrática surge y para el cual pretende ofrecer respuestas. Este contexto está constituido por cambios desarrollados especialmente a partir de los años noventa sobre cómo justificar la validez de los principios normativos que la teoría de la justicia afirma,

cómo concebir qué son las injusticias, cómo se identifican y se abordan, o cuál debe ser el alcance de la teoría y cuáles son sus circunstancias. En la segunda parte se elaboran las piezas fundamentales del paradigma de justicia democrática según dos ejes esenciales: por un lado, su concepción estructural de qué es una injusticia, lo cual nos llevará a plantearnos cuestiones de *ontología social*; por otro, su concepción normativa en torno a cómo evaluar las injusticias, lo cual nos llevará a desarrollar sus conexiones con la teoría discursiva. Finalmente, en la tercera parte se analiza la respuesta de dicho paradigma a dos cuestiones decisivas con las que un mundo en globalización interpela a cualquier teoría de la justicia: por un lado, la complejidad y los límites de las reivindicaciones legítimas de justicia más allá de los tradicionales marcos estatales y, por otro, las injusticias que sufren unos sujetos que constituyen un caso límite de las teorías liberales imperantes: los migrantes. Tal como se argumenta en extenso, la idea de «incorporación adversa», fundamentada en la concepción estructural ampliada de nuestro paradigma, tiene una importancia decisiva para poder abordar estas dos cuestiones en su complejidad.

El resultado de esta investigación doctoral ha sido proponer y elaborar un paradigma de justicia que muestra decisivas diferencias con el rawlsiano (y sus continuadores) en su estructura teórica, modos de determinar y justificar los principios y formas de interpretar y responder a las injusticias. Adoptar esta perspectiva permite ampliar el alcance de la teoría de la justicia, al abordar críticamente relaciones sociales más allá de las distributivas fundamentadas en las relaciones institucionales «básicas» de nuestras respectivos Estados-nación. Esta perspectiva teórica proporciona también herramientas adecuadas para cuestionar el discurso imperante bajo el que se abordan las injusticias de los migrantes y proponer uno alternativo que, por un lado, permite respuestas más ajustadas a la diversidad de este colectivo y, por otro, constituye una (pequeña) aportación en la tan demandada dirección de replantear los conceptos políticos fundamentales con los que interpretamos nuestro mundo. En conclusión, por lo tanto, en esta investigación doctoral se ofrece un paradigma alternativo, más adecuado a nuestro mundo actual y con mayor potencial crítico frente a él. El paradigma de justicia democrática, sin embargo, también presenta problemas y límites que indican que aún queda mucho trabajo teórico por hacer. La teoría de la justicia, como disciplina filosófica, es un terreno en pleno desarrollo.

ABSTRACT

THE PARADIGM OF DEMOCRATIC JUSTICE. TRANSFORMATIONS OF THE IDEA OF JUSTICE FOR A GLOBALIZING WORLD

Over the last decades Rawls' theory has dominated the parameters within which, in philosophical terms, the question of justice has been posed. However, new phenomena that became apparent throughout the 1990s have brought many of his fundamental intuitions and methodological perspectives into crisis. Among these phenomena is the new reality of globalization in which we are currently immersed, so different from the world of closed and self-sufficient societies for which Rawls' theory was designed. In this context, new conceptions have emerged of what is expected of a theory of justice, of its modes of justification, conceiving injustices or delimiting legitimate demands for justice, for which the rawlsian paradigm offers insufficient answers. It is therefore urgent to explore non-hegemonic counterproposals that can offer answers that are better adapted to and more critical of our present world, which is globally interrelated, complex and in constant transformation.

This research focuses on what we will call the "paradigm of democratic justice" developed by authors such as Nancy Fraser, Iris Marion Young and Rainer Forst. Our objective here will not be to analyze this or that particular theoretical proposal, but to reconstruct a different perspective on justice that offers us more adequate tools than the rawlsian paradigm to face the contemporary world in a critical and comprehensive way. The objective here is therefore threefold: (1) to offer an alternative paradigm of justice to the Rawlsian; (2) to examine the critical potential of this paradigm in the light of the most urgent issues that our current globalizing world points out to us; and (3) to show the advantage of the perspective presented here over the Rawlsian and its continuators.

In order to achieve our objectives, this research has been articulated in three parts. The first part analyzes the general context within which the paradigm of democratic justice arises and for which it seeks to offer answers. This context is constituted by changes developed especially since the 1990s on how to justify the validity of the normative principles that the theory of justice affirms, how to conceive what injustices are, how they are identified and addressed, or what the scope of the theory should be and what its circumstances are like. The second part elaborates the fundamental pieces of the paradigm

of democratic justice according to two essential axes: on the one hand, its structural conception of what an injustice is, which will lead us to ask ourselves questions of social ontology; on the other hand, its normative conception of how to evaluate injustices, which will lead us to develop its connections with the discursive theory. Finally, the third part analyzes the response of this paradigm to two decisive questions with which a globalizing world challenges any theory of justice: on the one hand, the complexity and limits of legitimate demands for justice beyond traditional state frameworks and, on the other, the injustices suffered by some subjects who constitute a borderline case for the prevailing liberal theories: migrants. As extensively argued, the idea of “adverse incorporation”, based on the expanded structural conception of our paradigm, is of decisive importance in order to address these two issues in their complexity.

The result of this research has been to propose and elaborate a paradigm of justice that shows decisive differences with the Rawlsian (and its followers) in its theoretical structure, ways of determining and justifying the principles, ways of interpreting and responding to injustices. Adopting this perspective broadens the scope of the theory of justice by critically addressing social relations beyond the distributive ones based on the “basic” institutional relations of our respective nation-states. This theoretical perspective also provides adequate tools to question the prevailing discourse under which the injustices of migrants are addressed and to propose an alternative that, on the one hand, allows more adjusted responses to the diversity of this collective and, on the other hand, contributes in the much-demanded direction of rethinking the fundamental political concepts with which we interpret our world. In conclusion, therefore, this research offers an alternative paradigm, more appropriate to our current world and with greater critical potential. The paradigm of democratic justice, however, also presents problems and limits that indicate that there is still much theoretical work to be done. The theory of justice, as a philosophical discipline, is a developing field.

INTRODUCCIÓN

1. OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

En las reflexiones normativas sobre justicia global predomina un paradigma rawlsiano (o neorawlsiano). Se acepta generalmente que «*A Theory of Justice* (1971) consiguió dar una articulada respuesta a la cuestión capital acerca de cuáles son los estándares mínimos que una determinada sociedad ha de satisfacer para ser calificada como razonablemente justa» (Velasco, 2010, p. 355).

Mucho ha cambiado, sin embargo, en los casi cincuenta años transcurridos desde la publicación de esta obra. Numerosos autores señalan que, en la fase actual de la globalización, la idea de Rawls de que las causas de la injusticia deberían buscarse sólo en la «estructura básica» de cada sociedad individual (en la práctica asimiladas con los Estados) y, en consecuencia, que los principios de justicia deben cumplirse sólo dentro de cada uno de ellos, constituye un serio déficit teórico. Según estos, el «nacionalismo metodológico» del maestro (Beck, 2004, pp. 139-144; Pogge, 2005; Sager, 2016, pp. 181-187; Wimmer y Schiller, 2002) debía ser rechazado generalizando sus principios de justicia más allá de las fronteras nacionales. Sin embargo, pensaban que no eran muchos más los aspectos fundamentales que debían ser transformados de la teoría original: ni su exclusivo énfasis en *lo distributivo*, ni el papel de la *teoría ideal*, ni la estrategia justificatoria *hipotética*, ni el foco en alguna estructura *básica*, ni la aspiración a establecer teóricamente el conjunto finito de *primeros principios* exigibles, por destacar tan sólo algunos.

Sin embargo, y en paralelo al desarrollo de este mundo en globalización, muchas de estas otras intuiciones fundamentales del rawlsianismo imperante se han vuelto cuestionables. El mantenimiento de estas intuiciones lastra, por un lado, a esta teoría con dificultades para asimilar una concepción más compleja de la realidad social y, por otro, provoca una creciente incapacidad para ofrecer respuestas a nuevos fenómenos que van adquiriendo mayor presencia en las reivindicaciones públicas. Entre estos fenómenos se contarían, por ejemplo, las llamadas injusticias de «reconocimiento» o de «dominación» (Fraser y Honneth, 2006; Young, 2000b). Otro problema no menor sería el de la justicia debida a otras personas que no son conciudadanos. En un mundo en el que las relaciones causales, interdependencias y externalidades traspasan las fronteras del Estado, se vuelve una

exigencia fundamental para cualquier teoría de justicia que esta sea capaz de ofrecer criterios para delimitar reflexivamente los sujetos de justicia, sin excluir a ninguno *a priori* de las reclamaciones de justicia que podrían tener alguna repercusión sobre su vida. La hegemonía (al menos en el contexto anglosajón, que a su vez es hegemónico dentro del ámbito de la teoría de la justicia) del paradigma rawlsiano se mantiene en pie como un edificio que amenaza ruina, lleno de parches y remiendos, vacíos y desplomes, grietas y deformaciones, como toda construcción demasiado rígida que debe asentarse sobre tierras en continuo movimiento. Se vuelve urgente, por lo tanto, una exploración de las contrapropuestas no hegemónicas que puedan ofrecer respuestas mejor adaptadas a y más críticas con este mundo en constante transformación.

En esta investigación se pretende explorar una perspectiva alternativa al liberalismo¹ de raíz rawlsiana que, siguiendo a Nancy Fraser, se denominará «paradigma de justicia democrática» (Fraser, 2008a, p. 62). Según esta forma de plantear la justicia, rechazar coherentemente la imagen westfaliana-keynesiana del mundo *no* nos lleva *simplemente* a extender globalmente unos principios de justicia establecidos monológicamente por algún pensador liberal que se cree capacitado para colocarse por sí mismo en la «posición original», sino que nos lleva a incluir una dimensión *política* en los fundamentos de la teoría de la justicia. Por ello, la justicia será más adecuadamente concebida desde un paradigma diferente: dialógico, político y democrático.

«Político», como todo viejo término filosófico, está cargado de interpretaciones dispares que pueden llevarnos a confusión. «Político» puede hacer referencia a las instituciones del sistema de gobierno, paradigmáticamente al Estado u otras «grandes instituciones

¹ No debemos confundirnos por el diferente uso de las palabras que tiende a hacerse en América y en Europa del término «liberalismo». En esta investigación doctoral se emplearán los términos «liberalismo» o «liberal» para referirnos a la *tradición liberal*, a la amplia corriente de pensamiento que tuvo su origen en el siglo XVII, «gozando de amplia hegemonía en la civilización occidental casi desde sus propios orígenes en la modernidad» (Rodríguez, 2008). Es con ella con la que Rawls reivindica su entronque al elaborar un *liberalismo* político. Esta tradición es muy diversa internamente, como no podía ser de otro modo. Aquí se habla de la hegemonía en la teoría de la justicia del liberalismo *rawlsiano*. Como se explicará en el capítulo cuarto, también el «paradigma de justicia democrática» reivindica una herencia liberal. Históricamente, sin embargo, se han identificado dos grandes corrientes dentro del liberalismo. Por un lado, el liberalismo social e igualitarista, atento a las condiciones sociales de la libertad y la igualdad y, por otro, un liberalismo centrado en los aspectos negativos y formales de la libertad (id., 17-28), despreocupada por sus condicionamientos sociales. Es este último tipo, que en Estados Unidos denominan «libertarianismo», el que en Europa tiende a monopolizar, erróneamente, el término «liberal». Indudablemente, el paradigma rawlsiano se identifica con la primera corriente, la igualitarista. No obstante, en las próximas páginas se preferirá hablar de diversos tipos de liberalismo propuestos por autores concretos, evitando esa división excesivamente simplificadora entre dos corrientes liberales.

sociales», con las que históricamente ciertas comunidades se han equipado para resolver sus problemas colectivos. Por extensión de este significado, también se habla de «político» para referirse a las iniciativas o acciones de tal sistema gubernamental o a las personas que en él asumen puestos directivos. Otro significado muy diferente, característicamente liberal, es la comprensión de lo político como el conjunto de enunciados normativos «neutrales» o «independientes». Toda teoría que pretendiese analizar, reunir o proponer tal tipo de enunciados se podría considerar una teoría «política», del mismo modo que toda persona que tan sólo se refiriese a tales enunciados actuaría según su «ser político» (paradigmáticamente su carácter de ciudadano). Todas estas acepciones de lo «político» son las empleadas por Rawls y, sin duda, si nos ceñimos a ellas, su teoría es profundamente política. Sería absurdo o redundante hablar de un nuevo paradigma de justicia que realizase un «giro político». Sin embargo, con esta expresión pretendo referirme a otro sentido de «político» (Fraser, 1989, p. 166). Este término tiene por función enfatizar que las interpretaciones de sentido, las normas prácticas válidas o toda construcción institucional son el producto histórico de nuestras relaciones intersubjetivas y que como tal pueden ser siempre, y de hecho son, rebatidas, discutidas y cuestionadas. Según una teoría de la justicia *política* en este sentido, ya no sería posible establecer monológicamente unos principios de justicia válidos que pretendiesen ubicarse más allá de lo debatible en las esferas públicas de los Estados liberales realmente existentes. La debatibilidad debería situarse a la base misma de la teoría de la justicia. Frente a todo intento de reificación, de ser situado fuera del conjunto de lo controvertido y debatible, esta acepción pretende resaltar el carácter artificial de lo constituido y que tal constitución se realiza en un mundo intersubjetivo de agentes diversos, pero moralmente iguales, que deben tener una igual capacidad de participación en los procedimientos de tal constitución. La estructura completa de la teoría de justicia, sus modos de justificación, sus objetivos, su alcance, la interpretación de qué es una injusticia o de qué podemos esperar de una teoría de justicia deben ser replanteados. En esta investigación doctoral nos propondremos esta labor, mediante el análisis de las propuestas teóricas que constituyen el paradigma de justicia democrática, guiados por la hipótesis de que este constituye una perspectiva más adecuada para abordar los problemas a los que nos enfrenta la globalización que el paradigma liberal rawlsiano de la justicia distributiva y de la «posición original».

El objetivo de esta investigación, por lo tanto, consiste en elaborar los conceptos que nos ayudan a comprender y justificar esta pretensión, exponer los puntos de divergencia entre estos paradigmas, explorar las preocupaciones que contextualmente alentaron a los pensadores que realizar este giro, examinar sus principios normativos y sus respuestas a los problemas frente a los que hemos dicho que el planteamiento rawlsiano mostraba un déficit crítico. Aquí será de especial interés el modo en que este paradigma intenta abordar la cuestión del límite de los sujetos de justicia, pues este probablemente sea el problema más fundamental con el que la fase actual de la globalización desafía a cualquier teoría de justicia. No pretendo que este trabajo sea una mera exposición del pensamiento de algunos autores, sino que me propongo reconstruir activamente lo que podemos entender por «paradigma de justicia democrática». Este trabajo, por lo tanto, se plantea un triple objetivo:

1. *Ofrecer un paradigma alternativo al rawlsiano.* Aclarar los presupuestos y conceptos normativos generales de este paradigma, para lo cual no sólo se tendrá que analizar las ideas de sus autores más representativos, sino mostrar sus diferencias respecto a otros paradigmas de justicia, para así perfilar sus características internas.

2. *Analizar la aplicación de este paradigma a las cuestiones de justicia global, su coherencia conceptual con el mundo post-westfaliano y su mayor potencial comprensivo de este tipo de cuestiones.* Como ya se ha indicado, es de especial interés para esta investigación doctoral la respuesta que el paradigma de justicia democrática ofrece al problema de la delimitación de los sujetos de justicia o a los agentes que, como los migrantes, son dejados fuera de consideración por las teorías de la justicia que toman el marco del Estado nacional como referencia paradigmática.

3. *Como producto concomitante de estos objetivos se pretende mostrar la ventaja de la perspectiva teórica aquí analizada frente a otras propuestas de justicia, en especial las Rawls y sus herederos intelectuales, justificando la conveniencia de rechazarlas en favor del aquí estudiado, tanto para la justicia nacional como global.* Como se verá a lo largo de las siguientes páginas, este paradigma tiene una visión más amplia sobre las relaciones relevantes para la justicia, por lo que da cabida a un mayor tipo de reivindicaciones y a un mayor número de sujetos de justicia.

Al hacer juicios interparadigmáticos lo importante es valorar la mayor o menor «fertilidad para organizar nuestros intercambios con el mundo de forma que favorezca nuestro

progreso» (Ferrara, 2014, p. 53). De acuerdo con Jaggar (2009, pp. 98-100), una teoría de la justicia debe cumplir con tres condiciones que permiten juzgar la relativa ventaja de una teoría sobre otra: amplitud (éxito relativo en explicar los datos disponibles), relevancia (que la teoría pueda enfrentarse a los asuntos de justicia más significativos a los que se enfrenta una sociedad) y aceptabilidad sustantiva (que la concepción de justicia no oscurezca o racionalice injusticias significantes). Espero que a lo largo de esta tesis quede clara la superioridad del paradigma de justicia democrática frente al liberalismo rawlsiano en estas tres condiciones.

Obviamente estos objetivos están interconectados, pues un complejo paradigma normativo difícilmente se rechaza *in toto* apelando a supuestos errores objetivos o a supuestas contradicciones y límites de aplicación, sino ofreciendo uno alternativo aparentemente mejor equipado para dar respuestas más amplias. Igualmente, las características de un conjunto de propuestas se clarifican por contraste con otras propuestas diferentes. Con esto tampoco pretende defenderse que estemos aquí ante dos paradigmas radicalmente diferentes y enfrentados. No se defiende aquí un progreso del conocimiento a través de revoluciones y nítidas rupturas entre totalidades paradigmáticas enfrentadas que son sustituidas unas por otras a imagen del modelo kuhniano. Como se verá, autores que pertenecen a uno u a otro paradigma comparten presuposiciones comunes y herencias intelectuales. Hablar aquí de dos paradigmas teóricos diferentes no debe entenderse como si se estuviese defendiendo la irrupción histórica de una revolución teórica radical, sino como un agregado de continuidad y de cambio que genera diferentes perspectivas, visibiliza nuevos problemas, establece otras formas de análisis e interpretación y soluciones diferentes. Se asume que juzgar que la existencia de cierto conjunto de diferencias nos muestra que estemos ante un nuevo paradigma es una cuestión controvertida, del mismo modo que la línea que determina los autores que podrían ser clasificados como seguidores de uno u otro paradigma es una línea más bien imprecisa

2. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

Entre los años ochenta y el momento actual se han producido cambios profundos en la forma de entender los problemas a los que se espera pueda dar respuesta una teoría de la justicia. Se han ampliado las exigencias que se plantean a esta, frente a las que el paradigma del liberalismo igualitario de raíz rawlsiana muestra límites, carencias e insuficiencias.

Por un lado, nos encontramos con la *simplificación de las injusticias* al hacerlas pasar por las categorías del liberalismo rawlsiano. Desde esta perspectiva, la justicia es entendida como justicia distributiva, por lo que sólo son visibles como posibles injusticias situaciones de desigual distribución de bienes (hasta los derechos, como es sabido, son interpretados como bienes a distribuir) y sus respuestas posibles sólo pueden ser de entrada planteadas como reparto de bienes. Esta limitación deja fuera injusticias sentidas como tales, pero que el paradigma rawlsiano parece no captar en su especificidad, como las injusticias de reconocimiento y de dominación política. Otra forma más amplia de conceptualizar las injusticias debería ser creada si queremos respetar la especificidad de sus diversas manifestaciones. El problema sería elaborar una teoría que integrase de manera armónica diversas formas de injusticia (Fraser, 2006a, pp. 61-69).

Por otro lado, podríamos mencionar los que hacen referencia a la *conceptualización del marco* de una justicia global. Los liberales que se sitúan bajo la estela de Rawls parecen moverse entre dos alternativas en apariencia mutuamente excluyentes, a saber: una limitación nacionalista y una extensión cosmopolita del alcance de las exigencias postuladas de la justicia (Velasco, 2010, pp. 355-356). Lo peculiar de estas perspectivas es que ambas reivindican su entronque con el liberalismo igualitario y, por consiguiente, el respeto del principio de la igualdad moral de todas las personas, aunque interpretan este principio de diferentes modos, según una diferente forma de entender el fundamento de las exigencias de la justicia. Por un lado, los *liberales nacionalistas* (Michael Blake, David Miller o Thomas Nagel, siguiendo todos ellos en cierto modo al propio John Rawls) defienden la limitación de las exigencias de la justicia a las relaciones que se dan dentro de cada Estado y entre sus ciudadanos, al considerar que la justicia plantea exigencias normativas sólo aplicables al contexto nacional-estatal. Frente a ellos, los *cosmopolitas liberales* (Charles Beitz, Joseph Carens, Thomas Pogge, Mathias Risse, Kok-Chor Tan, entre otros) defienden la aplicación irrestricta de la posición original rawlsiana al ámbito

global, guiados por la idea de que una justicia liberal debe ser plenamente *context-transcending*, basada en una humanidad común que debe abstraer todo particularismo (Arcos Ramírez, 2013, pp. 258-262). El problema que surge al plantear el problema en estos términos es que no se ofrece, por ninguno de los dos lados enfrentados, un adecuado acomodo al «classic problem of morally justified theory of political and social justice: the norms that are to be designated as just must be both context-immanent and context-transcending» (Forst, 2002, p. 1).

Estos problemas no son independientes de la creciente toma de conciencia de que, en virtud de los amplios procesos que se han denominado globalización, nos encontramos ante profundos cambios en las «circunstancias de la justicia» (retomando aquí la noción ya clásica de Hume) que deben ser asumidos por cualquier teoría que aspire a tener alguna validez. Esta toma de conciencia ha desencadenado en las últimas décadas una notable proliferación de propuestas teóricas. La huella intelectual de Rawls en ellas es innegable, aunque sea para marcar las distancias frente a él. Al meditar desde las nuevas circunstancias de la globalización, crecientemente se tiende hacia alguna forma de *contextualismo crítico* (Pogge, 2005, p. 138) que pretende esquivar esa polarización fatalmente excluyente, o enfoque nacionalista o enfoque cosmopolita, en la concepción del ámbito de aplicación de las exigencias de la justicia. En estos planteamientos de justicia global, sin embargo, la focalización en la justicia distributiva económica sigue siendo, como se verá, la aproximación imperante. Los debates de los representantes de este liberalismo hegemónico tienden a centrarse en el rechazo o en la justificación de la obligación de transferir recursos de los ciudadanos de un Estado a los individuos que no forman parte de él, obligaciones que en cualquier caso sólo supondrían pequeñas reducciones de los ingresos de los ricos (Pogge, 2010, p. 31). Incluso las complejas injusticias causadas, por ejemplo, por el control de las fronteras se supone que pueden ser compensadas «con la billetera» (Velasco, 2016, p. 322). No parecen interesados en explorar el lugar que en la justicia global puedan tener las reivindicaciones basadas en la idea de raíz hegeliana de reconocimiento, que parecen vivir un renacimiento ya por lo menos desde los ochenta de la mano de la «la política de la diferencia» (Fraser, 2006a, p. 20). También en este período se ha producido una creciente sensibilización hacia la injusticia de dominación, vertiente política que transforma la visión que se tiene sobre el sujeto de la justicia, desde alguien pasivo receptor de bienes hacia alguien activo, reivindicativo y colaborador en la construcción de qué se entiende por lo justo (Forst,

2014b, pp. 31-36; Young, 2000b, p. 33). Alternativamente nos encontramos con propuestas liberales no rawlsianas (lo que aquí se entiende por aproximaciones no estructurales a la justicia, cuestión que será ampliamente tratada a lo largo de esta investigación, en especial en el capítulo tercero), para las que la justicia no contendría principios que deben cumplir las instituciones sociales, sino generales imperativos morales de beneficencia o ayuda destinados a guiar la conducta de los individuos, así como alguna lista de necesidades básicas mínimas que deben cubrirse para todos (Arcos Ramírez, 2008; Caney, 2006; Nussbaum, 2013).

De entre las múltiples propuestas desarrolladas alrededor de estos asuntos, esta tesis se centrará en un grupo de autores que, como se defenderá, ofrecen la perspectiva más articulada de las distintas cuestiones en juego y, por lo tanto, la más poderosa para hacer frente a la complejización de los problemas de injusticia. Como se analizará más adelante, se trata de filósofos que, por un lado, son rawlsianos en el sentido de compartir la aproximación estructural a la justicia de Rawls y, por otro, se enmarcan en la teoría discursiva, por lo que en cierto modo podrían considerarse miembros del círculo habermasiano (con todas las matizaciones y complementaciones que se harán más adelante), aunque cada uno de ellos se apoya en mayor o menor grado en otras tradiciones teóricas. Habermas no ha elaborado una teoría de la justicia en la forma explícita y sistemática que hizo Rawls, sino que se ha centrado más bien en ese ámbito concomitante que es la filosofía del derecho y de la política (Habermas, 2010). Sin embargo, ha dejado numerosas piezas conceptuales y argumentales que permiten su construcción. Estas han sido productivamente retomadas por los autores que aquí se estudiarán, en especial Nancy Fraser, Iris Marion Young o Rainer Forst, quienes han sido capaces de elaborar un cuerpo teórico que por su distinción, ambición y especificidad puede con todo derecho recibir la consideración de paradigma alternativo al liberal-igualitarista imperante. Un paradigma que, como se intentará mostrar, puede superar, no sin diferencias y controversias internas, los límites que antes se han señalado de la corriente rawlsiana. Se fundamenta sobre una teoría discursiva (inserta en el paradigma de la acción comunicativa) que rechaza la dinámica monológica de Rawls, con la intención de elaborar una teoría de la justicia que sea al mismo tiempo *context-immanent* y *context-transcending*. Aún aceptando la perspectiva institucional de la justicia planteada por Rawls, se abre a una consideración compleja, interseccional, de las estructuras sociales para incorporar una visión multidimensional de las injusticias. Todo esto precisa

de amplias elaboraciones, y es a ello a lo que dedicará esta investigación doctoral. Este análisis es necesario pues, aunque los autores aquí analizados son muy conocidos y han recibido una gran atención individualizada, la labor sistematizadora y reconstructiva que aquí nos proponemos no ha sido aún abordada. Creo que su pensamiento, en conjunto, introduce una fractura específica con la corriente liberal-igualitarista imperante sobre todo en el mundo anglosajón y cambia de este modo la topografía del espacio de la teoría de la justicia. Mi objetivo, y es algo que quiero resaltar, no es estudiar autores concretos, sino la línea de fractura introducida, con la finalidad de equiparnos con una perspectiva teórica más adecuada al complejo y global mundo contemporáneo.

3. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Objetivos primordiales de este trabajo, como ya se ha indicado, son ofrecer un paradigma de justicia alternativo al rawlsiano y examinar la respuesta de la alternativa propuesta a algunos de los problemas más acuciantes que plantea el actual mundo en globalización. Estos objetivos no pueden alcanzarse simplemente analizando los textos que se asumen como característicos del marco teórico objeto de estudio, sino contrastándolos con las propuestas alternativas.

Como se ha dicho anteriormente, Nancy Fraser es una de las autoras centrales de este paradigma. También lo son Iris Marion Young, Seyla Benhabib o Rainer Forst. El objetivo aquí no consiste en analizar el pensamiento de *un único filósofo* tomado como referencia canónica, sino en caracterizar una corriente de pensamiento conformada por un conjunto de autores que comparten un cierto *aire de familia*. Mi hipótesis de partida es que las similitudes en la forma de comprender las injusticias y en la forma en que su crítica se realiza son suficientes como para justificar su inclusión dentro de un mismo «paradigma» (tomando este término no en un sentido estricto). No se trata de que todos los autores mencionados compartan un conjunto definido de proposiciones comunes, pues estas pueden ser diferentes según los autores que comparemos. Tampoco se trata de que elementos comunes sólo se den entre los autores que se consideran dentro de este paradigma, pues perspectivas similares entre algunos de ellos pueden también ser compartidos por autores que no se incluyen específicamente en él. Las líneas de separación entre modos de pensamiento nunca son nítidas ni estancas, y la referencia a paradigmas se toma aquí simplemente como una estrategia que pretende facilitar y

organizar la interpretación de un campo de pensamiento, el de la justicia, muy complejo. Incluir o no a alguien como representante del paradigma que aquí se estudia sólo puede realizarse según la valoración de la mayor o menor aproximación a un núcleo teórico que debe entenderse como una reconstrucción ideal con interés pragmático y no como el pensamiento encarnado por un pensador u otro. Como se verá, aunque para caracterizar este núcleo se hará frecuentemente alusión a los autores indicados más arriba, también nos apoyaremos ampliamente en pensadores que podemos aceptar sin controversia que ven las cuestiones de justicia desde otra perspectiva, pero que, sin embargo, coinciden o ayudan a justificar tal o cual idea de los primeros, o que la plantean o analizan de una forma más sistemática o coherente.

Todo ello sirve para justificar que los autores a los que nos referiremos habrán de ser muy diversos, aunque la guía para referirnos a ellos será su conexión con problemas planteados por un grupo más reducido de autores, los cuatro arriba nombrados. Del mismo modo, no debemos olvidar que este paradigma se propone como objeto de atención por su capacidad por resolver mejor las situaciones de injusticias complejas de las que tomamos conciencia en nuestro mundo en globalización. El interés por las cuestiones de justicia global permite reducir el ámbito temporal de los debates teóricos que recibirán atención: fundamentalmente las publicaciones y/o debates desarrollados a partir de finales de la década de los noventa. Aunque ya es un tópico insistir en que el ideal del Estado «westfaliano-keynesiano» nunca fue una realidad y que siempre ha habido interconexión global o al menos mundial (Mazlish, 1998), también parece una afirmación sólida que las transformaciones y desregulaciones realizadas a partir de finales de los años setenta llevaron a esta interconexión global a otro nivel cualitativo y cuantitativo. No obstante, mientras que los estudios sociológicos de la circunstancia de la globalización se multiplicaron durante los años noventa, tras el fin de la guerra fría, la teoría de la justicia se encontraba aún bajo la influencia del presupuesto central del libro de Rawls de 1971, *Teoría de la Justicia*, de limitar la justicia a sociedades cerradas y autosuficientes, en la práctica a los Estados realmente existentes. Se toma en esta investigación doctoral la década de los noventa como la fecha en torno a la cual comienza a tomarse conciencia de la necesidad de desafiar la presuposición del «quién nacional» (Fraser, 2008a, p. 69), de modo que las discusiones sobre justicia global alcanzan madurez en la década siguiente, a partir del año 2000. Por lo tanto, mis referencias serán tomadas fundamentalmente a partir de finales de la década de los noventa, aunque se recurrirá

también a textos publicados previamente cuando sea necesario para comprender ideas manifestadas durante mi periodo preferente de análisis, autores o libros anteriores imprescindibles para comprender líneas de pensamiento o cuando se trate de textos clásicos de obligada referencia.

Los objetivos generales de la investigación se desarrollarán a lo largo de las tres partes que presenta esta investigación doctoral. En la *primera parte* estudiaremos el contexto dentro del cual surge y se desarrolla el paradigma de justicia democrática. Se analizarán aquí transformaciones, inconsistencias y desafíos a los que se ha enfrentado la idea de la teoría de la justicia desde los años noventa. Esta parte está conformada por los capítulos primero y segundo. El *primer capítulo* constituirá un estudio del modo como otras teorías de la justicia incorporan el principio de autonomía según el cual la validez de los principios normativos depende de que sus destinatarios puedan verse al mismo tiempo como sus autores. Esta es una idea central del paradigma de justicia *democrática*, de modo que plantear este estudio equivale a estudiar los problemas e inconsistencias de otros paradigmas de justicia para que puedan ser considerados también *democráticos*. En el *segundo capítulo* se estudiarán algunos cambios fundamentales desarrollados en el período de tiempo indicado sobre qué se debe entender por una teoría de justicia, qué tipos de preguntas se plantea, qué métodos resultan aceptables o a qué debe intentar dar respuesta.

En la *segunda parte* nos proponemos reconstruir el marco teórico general y las características del paradigma de justicia democrática, tomando como referente prioritario el grupo de autores antes mencionado. Esta parte presenta tres capítulos. En el *tercer capítulo* estudiaremos la ontología social de las injusticias planteada por el paradigma de justicia democrática. Ello nos llevará a reflexionar sobre el valor crítico de la afirmación rawlsiana de que la justicia es una virtud de las estructuras sociales, sobre el significado y contenido de la estructura social, sobre las diferentes formas de incorporar la teoría social en la teoría de la justicia y sobre las características metodológicas con las que la perspectiva estructural de la justicia se compromete. En el *cuarto capítulo* estudiaremos la conexión del paradigma de justicia democrática con la teoría discursiva, los criterios de evaluación normativa que los representantes de este paradigma proponen y el modo de entender los diferentes tipos de principios de justicia y sus relaciones. En el quinto capítulo nos centraremos en las diferencias que existen entre las propuestas de Iris Marion

Young, Rainer Forst y Nancy Fraser, para terminar proponiendo un esquema teórico coherente que refleje lo mejor de estos autores.

Finalmente, aunque en los capítulos precedentes ya habrán sido consideradas cuestiones directamente vinculadas con la globalización y con la justicia global, en la *tercera parte* nos centramos explícitamente en cuestiones de justicia global. En el *quinto capítulo* abordaremos el problema que antes ha sido presentado como el problema fundamental, este es, el de la delimitación de los sujetos de justicia implicados recíprocamente por reivindicaciones válidas. Aquí se analizarán tanto las respuestas a esta cuestión del «quién» ofrecidas desde otras perspectivas, como la ofrecida desde nuestro paradigma. En el *sexto capítulo* nos plantearemos un problema particular relacionado con el «quién»: la respuesta que podría darse desde este paradigma a las injusticias que sufren los migrantes. Poner el foco sobre este grupo de personas, situado entre comunidades políticas diferentes y tradicionalmente ignorado por la perspectiva liberal-igualitarista rawlsiana, constituye un terreno favorable para examinar la potencialidad crítica de nuestro paradigma y visibilizar los prejuicios y limitaciones, o los restos de «nacionalismo metodológico», de las teorías contemporáneas de justicia. En este capítulo se defenderá que, para ofrecer una teoría que haga justicia a estos sujetos, será necesario reexaminar la forma en que generalmente se piensan los límites de las comunidades políticas.

PARTE I

LA JUSTICIA. UNA IDEA EN TRANSFORMACIÓN

CAPÍTULO 1. DEMOCRACIA Y JUSTICIA. SOBRE EL FUNDAMENTO DE LAS EXIGENCIAS NORMATIVAS EN DIVERSOS PARADIGMAS DE JUSTICIA

«Con demasiada frecuencia la filosofía política sigue viviendo en una edad predemocrática. Les asigna prioridad a valores teleológicos que han de servir de base a un orden justo o bueno sin que aparezcan quienes están sometidos a este orden como autores del mismo. Exhorta a veces a volver a la práctica, pero no ve a los implicados primeramente como los sujetos que determinan esta práctica, sino que reconstruye lógicas propias o “puntos” de tales prácticas, como si estas tuvieran una validez propia. Recurre a figuras de justificación que inventan consensos “superpuestos” o de otro tipo de reconciliación, en los que casi nadie participa» (Forst, 2014b, pp. 18-19).

Hemos hablado en las páginas preliminares de un «paradigma de justicia democrática», y esta forma de hablar implica que otras formas de plantear esta idea no serían descritas tan adecuadamente como aquella con el adjetivo «democrático». Ciertamente, como muestra la cita de Forst que se ha reproducido como *leitmotiv* del capítulo, existe la impresión entre muchos autores de que algunas teorías de la justicia, aún autodeclarándose explícitamente como específicas para sociedades democráticas, no han asumido plenamente la perspectiva democrática en el proceso de elaborar sus propuestas normativas. En este capítulo se analizarán los déficits democráticos que muestran teorías relevantes de justicia de las últimas décadas.

Debido al enorme peso que la teoría de Rawls tiene en este ámbito de estudio, a él se dedicará una especial atención (apartado 2.1), confiando en que algunas de las cuestiones resaltadas en su caso sean también aplicables a otros autores de la tradición liberal, de los que aquí no se podrá hacer un repaso exhaustivo. Tras estas reflexiones sobre la teoría de Rawls, se centrará la atención en el *igualitarismo de la suerte* (apartado 2.2.), una familia de propuestas normativas que generalmente se interpreta como continuadora y profundizadora de una intuición que se cree fundamental en el proyecto rawlsiano, esto es, la idea de que una distribución justa es sensible a la ambición («ambition-sensitive»), pero nunca sensible a los dones («endowment-sensitive») (Dworkin, 1981b, p. 311). En tercer lugar, el foco se pondrá sobre el *comunitarismo* (apartado 2.3), una corriente de pensamiento político enormemente influyente en las últimas décadas del siglo XX que se proponía corregir algunas de las supuestas idealizaciones y abstracciones de la tradición

liberal. Esta corriente nos resulta de interés debido al elevado peso que concedía a la autonomía política de las sociedades dentro de su propuesta normativa y porque el debate suscitado contribuyó al desarrollo de algunos aspectos del pensamiento de los autores del «paradigma de justicia democrática». En último lugar, prestaremos atención a dos propuestas que contribuyeron decisivamente al rechazo del molde estatista en el que Rawls pretendía confinar la justicia, siendo por otro lado continuadores de algunos aspectos de la perspectiva teórica de este autor. Nos referimos a las propuestas de Pogge (apartado 2.4), así como a las de Sen y Nussbaum (apartado 2.5).

Todos los autores cuestionados en este capítulo valoran la democracia y proponen teorías normativas en las que, según ellos, la democracia adopta una posición central. No es mi intención aquí sugerir que el compromiso de estos autores con la democracia sea escaso o poco sincero. Se trata más bien de dudar, como Habermas dudaba respecto a Rawls, de si se «hace valer siempre del modo más convincente» unas intuiciones normativas que se aceptan como correctas (Habermas, 1998b, p. 42).

Qué sea lo democrático es una cuestión extremadamente controvertida. Se trata de una idea central de la filosofía política sobre la que existen numerosas interpretaciones dispares. En vez de elaborar previamente una interpretación de qué sea la democracia, en este capítulo se pretende abordar aspectos concretos de las propuestas de los autores arriba mencionados y en cada abordaje concreto se explicarán los correspondientes criterios de crítica. A través de este análisis se busca aclarar algunas ideas al respecto de por qué y en qué sentido la idea de democracia puede incorporarse más coherentemente dentro de la idea de justicia. En cualquier caso, como se ha indicado anteriormente, los autores que aquí se toman como representantes del «paradigma de justicia democrática» se comprometen con una interpretación particular de la democracia, esta es, la llamada democracia deliberativa. Los capítulos tercero y cuarto se dedicarán al análisis detallado de su propuesta normativa.

1.1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

Rawls se propuso explícitamente responder a las cuestiones fundamentales de justicia política que surgen en una sociedad democrática constituida por ciudadanos considerados libres e iguales (Rawls, 2013, p. 33). Una característica fundamental de su teoría sería proponer «una lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía: actuamos de modo autónomo cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón» (Habermas, 1998b, p. 41). Para ser válido, cualquier principio de la razón práctica debe tener justificaciones que puedan ser sostenidas intersubjetivamente por los afectados por él. Esta idea se encuentra en el fundamento tanto de la justicia como de la democracia, las cuales serían diversas formas de operacionalizar este principio mediante prácticas desarrolladas histórica y contextualmente: mientras que la justicia lo operacionalizaría para obtener principios legítimos que sirvan para la evaluación en general de prácticas sociales, la democracia lo haría para la generación legítima de normas jurídicas y decisiones colectivas. Por supuesto, como se insistirá en el capítulo cuarto en contra de Forst, esta idea de la justificación intersubjetiva como fundamento de la legitimidad normativa no es igual o directamente traducible a una teoría de la democracia o de la justicia, para las cuales es necesario incorporar otras consideraciones. Ambas teorías serían «more than and different from public justification» (Gosepath, 2001, p. 381). No obstante, al aceptar esta interpretación de la legitimidad normativa, queda claro que la justicia «presupposes in the first instance specific practices of justification and that this *praxis* is what we mean by democracy: those who are subjects to norms should also be the authority which justifies these very norms as active subjects of justification and not just *in mente* or in proxy or expert discourses» (Forst, 2011, p. 10). Puede resultar sorprendente, por lo tanto, que vengamos ahora a cuestionar el pedigrí democrático de la teoría de Rawls. Sin embargo, «perhaps no topic in *A theory of Justice* is more ambiguous or conflict-ridden than the role of democratic participation (both political and nonpolitical) in Rawl's vision of a just society» (Baynes, 1992, p. 167)². El problema general con el que nos encontramos es cómo entender la justificación desde la razón práctica, una vez entendida ésta como intersubjetiva (Forst, 2014c, pp. 14-18). La cuestión aquí, por lo tanto, será si Rawls hace una adecuada interpretación de la *lectura*

² Y, a raíz de las consideraciones expuestas en este apartado, podríamos añadir que también en *El Liberalismo político*.

intersubjetivista de la autonomía y del tipo de *justificación* a ella asociada, a través de su método de constructivismo político, de la posición original y el consenso entrecruzado. La crítica a Rawls podría resumirse como que él sigue pensando en una justificación *in mente* del experto filósofo, devaluando por lo tanto el papel de sujetos activos de justificación de las personas, quienes, según aquel principio democrático, constituyen la autoridad última sobre la validez de las normas.

Rawls distinguía diversos tipos de justificación (Rawls, 1998, pp. 90-93), por lo que esta cuestión tendrá que ser dilucidada para cada uno de ellos. El primero se relaciona con la vía por la que Rawls llega a sus principios de justicia. Aquí tendremos que abordar la justificación de su posición original. El segundo tipo hace referencia a la incorporación que los ciudadanos realizan de estos principios dentro de sus visiones comprensivas, facilitando de este modo el «consenso entrecruzado» y la estabilidad social. En tercer lugar, se considerará el lugar de la autonomía política en la estructura básica de la sociedad, esto es, el modo de institucionalizar la deliberación a través de su idea de razón pública³.

1.1.1. La justificación de la posición original

¿Cómo determinar los principios que sirvan para evaluar la aceptabilidad de instituciones y prácticas en sociedades democráticas donde los individuos son libres e iguales? La respuesta de Rawls es clara, los principios de justicia se determinan especulativamente, gracias a la construcción contrafáctica de la «posición original». Como es sabido, Rawls se propone actualizar la antigua tradición del contrato social (Rawls, 2014, p. 17). Este tipo de concepciones filosóficas se proponen analizar los fundamentos normativos del orden sociopolítico a través de un contrato hipotético realizado por individuos libres e iguales desde una situación de partida definida. Esta tradición está en sintonía con las intenciones de Rawls, pues

«La espina dorsal sistemática de esta nueva concepción de justificación [las teorías del contrato social], de legitimidad adecuada a la Modernidad, es el individualismo normativo

³ El análisis aquí desarrollado no seguirá al pie de la letra los tres tipos de justificación que Rawls señala en estas páginas. Mientras que la primera que él indica, la justificación *pro tanto*, se corresponde con el primer tipo de justificación que se considerará aquí, los siguientes dos tipos de justificación que señala hacen referencia a diferentes pasos del consenso entrecruzado, y aquí se considerarán juntas en el segundo subapartado. Esto se hace con la intención de considerar, en tercer lugar, la noción rawlsiana de «razón pública», que se considera una idea fundamental para evaluar su ideal de la práctica democrática.

que dota al individuo con autonomía moral y que sustituye a la autoridad legisladora de dios y de la naturaleza mediante el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad solamente mediante aquellas leyes con las que él habría concordado en el marco de procedimientos y discursos justos y sobre el fundamento de una participación igualmente justa» (Kersting, 2001, p. 43)

En esta tradición no se pregunta qué aceptan de hecho tales individuos, sino qué aceptarían si se encontrasen en un marco de deliberación equitativa. La legitimidad de esta operación, sin embargo, se basa en que tal marco de partida (que Rawls denominará «posición original») represente correctamente tal «participación igualmente justa» de individuos libres e iguales. Frente a los contratos y negociaciones reales, sesgados sistemáticamente por relaciones de poder, toda esta estrategia se basa en la posibilidad de que la posición inicial hipotética elimine «las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en el seno del marco institucional de cualquier sociedad por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales» (Rawls, 2013, pp. 53-54). Rawls asume que sólo mediante una construcción especulativa como la «posición original» se realizan elecciones racionales abstraídas de las contingencias del mundo social y no afectadas por ellas. Su reto, por lo tanto, sería describir unas condiciones de partida equitativas que nos permitan elegir los principios de justicia correctos o, dicho de otro modo, que cualquier persona que pudiera imaginarse afectada por las restricciones de la posición original aceptaría que tales principios son la elección más racional.

Se puede cuestionar el método de Rawls desde dos perspectivas. Por un lado, podemos centrarnos en el modo como el autor caracteriza la posición original y dudar que desde las características descritas se pueda llegar al tipo de justicia que buscamos (a). Por otro, podemos cuestionar la estrategia justificatoria en sí misma y dudar que sea una adecuada representación del punto de vista moral (b). Desde ambas perspectivas encontramos carencias en el modo como Rawls representa el igual valor de toda persona en la justificación intersubjetiva de los principios prácticos.

a. Comenzaremos por las características de las «partes» de la posición original y las restricciones que allí imperan con el fin de seleccionar los principios de justicia. La posición original se caracteriza por distinguir e intentar relacionar dos «facultades morales». Por un lado, nos encontramos con «lo racional», representado por las partes que eligen los principios de justicia atendiendo sólo a sus propios intereses individuales. Por otro tenemos «lo razonable», representado por las restricciones a las que están

sometidas las partes (Rawls, 2013, p. 342). Estas restricciones, denominadas «velo de ignorancia», significan que «las partes desconocen la posición social, o la concepción del bien (sus particulares propósitos o vínculos), o las capacidades realizadas y las tendencias psicológicas, y muchas otras cosas, de las personas que representan» (id.). Las personas situadas en la posición original sólo pueden elegir principios de justicia considerando sus propios intereses, si bien, el hecho de que no conozcan qué posición social ocuparán hace que se vean «empujadas *por propio interés* a reflexionar acerca de qué sea igualmente bueno para todos» (Habermas, 1998b, p. 44, énfasis mío).

¿Se operacionaliza correctamente mediante este método la autonomía de los agentes y el punto de vista de la equidad? Scanlon divide el argumento de Rawls en tres pasos (Scanlon, 1982, pp. 120-122). En primer lugar, tendríamos la idea de que los principios morales deben ser aceptables para todas las partes. La segunda idea sería que esos principios son elegidos ignorando la posición social de cada uno. En tercer lugar, tendríamos la idea de que los principios se eligen como un problema de elección racional de partes que sólo miran por su propio interés, ante la suposición de una igual oportunidad de ocupar cualquier posición social. El problema, según Scanlon, es que las ideas dos y tres llevan a conclusiones diferentes, dando interpretaciones contrapuestas de la imparcialidad. De la segunda se desprende que, «in so far as it makes any sense at all to speak of choosing or agreeing to something in the absence of this knowledge, it could be said that I have reason to choose or agree to those things which everyone has reason to choose or agree to». Esta idea nos llevaría a buscar «what it would be unreasonable for people to reject given that they are seeking a basis for general agreement». Sin embargo, lo que Rawls busca mediante sus partes en la posición original, según la tercera parte del argumento, es «what it would be rational for a self-interested person to choose or agree to under the assumption of ignorance or equal probability of being anyone» (id., 122). En el primer caso, por lo tanto, las partes estarían motivadas para encontrar principios generalmente aceptables, mientras que, en el segundo, sólo están motivados por su propio interés racional. Lograr un acuerdo general sería una idea ajena a su pensamiento y, por lo tanto, un fruto imposible de su raciocinio. Las partes tal como son caracterizadas en la posición original no representarían adecuadamente la intención de Rawls de «hallar una base compartida con que establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democráticas» (Rawls, 2013, p. 38).

En este mismo sentido critica Habermas a Rawls, al mantener que no se puede representar a ciudadanos autónomos a través de unas partes en la posición original que no poseen esa misma autonomía, en el sentido de no poseer ni un sentido de la justicia ni una concepción propia del bien (Habermas, 1998b, pp. 45-47). Estas partes deben, sin embargo, comprender y representar a ciudadanos que no sólo actúan por propio interés, que se obligan a comportamientos leales o que evalúan el mundo desde el uso público de su razón. Ellas deben, por lo tanto, «seguir una autonomía que en su plenitud les está vedada a ellos mismos, y deben comprender, tomar en serio y convertir en objeto de negociaciones las implicaciones del ejercicio de una razón práctica que ellos mismos no pueden asumir» (id., 46).

Sin embargo, Habermas va más allá en su crítica que Scanlon, al poner también en cuestión la idea de que se pueda representar la autonomía moral de las personas a través del velo de la ignorancia (Habermas, 1998b, pp. 51-54). Este velo priva a las partes de la razón práctica. Rawls pretende una reinterpretación intersubjetivista del imperativo categórico, según la cual el objetivo es buscar una concepción de la justicia sustentada en razones públicamente reconocidas y aceptadas por todos (Rawls, 2013, pp. 38-41). Sin embargo, las restricciones impuestas en la posición original conllevarían que «los beneficios que podía significar este giro intersubjetivista se pierden otra vez precisamente por la privación sistemática de información» (Habermas, 1998b, p. 51). A pesar de su aparente defensa del respeto a la diversidad, «Rawls impone una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares» (id., 52). No se podría pretender representar «lo razonable» cancelando las posibles formas alternativas de interpretarlo e imponiendo la visión única y parcial de Rawls. Ante el énfasis de Rawls en la *elección*, el *acuerdo* o la *deliberación* de las partes en la posición original, en ninguna interpretación aceptable de estos términos se puede afirmar que algo así ocurra en la posición original (Sandel, 2000, pp. 156-168). Más bien, el velo de la ignorancia eliminaría toda posible diferencia entre las partes. En la posición original no hay agentes plurales, sino idénticos en su ignorancia. En estas condiciones no tiene sentido hablar de deliberación, de acuerdo ni de elección. Más bien los sujetos allí situados deben reconocer los únicos principios de justicia compatibles con las premisas que se les permite conocer. A pesar de la aparente libertad de elección de las partes, «su situación está diseñada de forma tal que está garantizado que “deseen” escoger

sólo ciertos principios. En esta perspectiva, “cualquier acuerdo que se obtenga” en la posición original es justo, no porque el procedimiento consagre cualquier resultado como justo, sino porque la situación garantiza un resultado determinado» (id., 162)⁴.

Por otro lado, Rawls asume que la posición original está conformada por individuos que entran en ella con algún sistema de intereses previo y único, y al estar mutuamente desinteresados no se plantea el problema de fusionar tales intereses más allá de la racionalidad instrumental (Sandel, 2000, p. 87). Con ello, la idea de comunidad queda completamente devaluada, dejando fuera su papel constitutivo de las identidades de las personas y «se opone por anticipado a toda concepción del bien que requiera una autocomprensión más o menos expansiva» (id., 88). Rawls justificó su idea de partir de individuos mutuamente desinteresados en la necesidad de argumentar «partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas» (Rawls, 2014, p. 30). Supone que concebir a las personas como interesadas exclusivamente por maximizar sus propios intereses es una concepción menos exigente que imaginarlos altruistas o interpretando intersubjetivamente sus propios sistemas de fines. Sin embargo, es dudoso que pueda decirse que una concepción de la persona que sólo incorpore un subconjunto de características supuestamente no controvertidas se apoye por ello en premisas menos exigentes: «in choosing the thinner conception, we do not get a clearly more neutral argument or one based upon unequivocally weaker premises, because we are making the strong and controversial assumption that A, B, C are the *only* features of persons relevant to a political conception of justice» (Pogge, 1989, pp. 94-95)⁵.

Kymlicka es contundente en su valoración de la posición original. En ella ve una especie curiosa de perversidad («a curious sort of perversity» en el libro original, traducido en la versión española como «una curiosa falta de lógica»), pues:

«El concepto del velo de la ignorancia intenta configurar la idea de que las demás personas importan en y por sí mismas, y no sólo como un componente de nuestro propio bien. Pero lo hace por medio de la imposición de una perspectiva a partir de la cual el bien de los demás es simplemente un componente de nuestro propio bien (real o posible) (...) Rawls trata de reducir la importancia que la gente en la situación originaria concede a las diferentes vidas individuales presentándolas como diferentes resultados posibles de

⁴ Esta misma crítica es expresada por Barry en *La justicia como imparcialidad* (Barry, 1997, pp. 93-97).

⁵ Este argumento se encuentra también en Sandel, 2000, pp. 67-68.

una elección autointeresada, pero el instrumento del contrato alienta esa visión, y así oscurece el significado de la igual consideración» (Kymlicka, 1995, pp. 83-84).

Según Rawls, la posición original incorpora tanto una concepción de la persona como una concepción de la sociedad (Rawls, 2013, pp. 138-141). Hasta ahora hemos comentado algunos problemas de su caracterización de la persona en la posición original. Nos resta considerar la concepción de Rawls de la sociedad como «un sistema equitativo de cooperación» (Rawls, 2013, p. 44). De acuerdo con Joshua Cohen, algunas de las características centrales de la democracia deliberativa, entendida aquí de modo general como una asociación gobernada a través de la deliberación pública de sus miembros, forman parte de la concepción de Rawls de la política democrática en una sociedad justa (Cohen, 1989, pp. 17-20) y, ciertamente, Rawls aspiraba a incluir su propuesta dentro de la categoría de democracia deliberativa (Rawls, 2001, pp. 162-164). Cohen señala en especial tres. En primer lugar, en una democracia bien ordenada el debate político se centra en el bien común. En segundo lugar, el orden democrático ideal impone exigencias igualitarias que deben satisfacerse de un modo que resulte manifiesto para los ciudadanos. Finalmente, la política democrática debe organizarse de modo que ayude al desarrollo del autorrespeto y del sentido de justicia de los ciudadanos. Sin embargo, según Cohen, la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación sobre el que Rawls construye su posición original no explica la importancia de estas tres características de una democracia ideal. Esta forma de concebir la sociedad sería también compatible, tal vez incluso más si recordamos que las partes en la posición original sólo están interesadas en maximizar su interés individual, con una concepción pluralista de democracia como un sistema de negociación con representación de todos los grupos. Algo faltaría en la concepción de Rawls si queremos justificar esas tres características. Según Cohen, estas son atractivas porque «they comprise elements of an independent and expressly political ideal that is focused in the first instance on the appropriate conduct of public affairs (...) And to understand that ideal we ought not to proceed by seeking to ‘mirror’ ideal fairness in the fairness of political arrangements, but instead to proceed by seeking to mirror a system of ideal deliberation in social and political institutions» (Cohen, 1989, p. 20).

b. El objetivo de Rawls mediante su «posición original» es construir una situación hipotética de elección tal que la deliberación de las partes allí situadas conduzca a principios de justicia imparciales (Rawls, 2014, pp. 24-28). Una característica fundamental es que esas partes se encuentren en situación de igualdad. Para garantizar

esto, Rawls imagina que sobre las partes que deben hacer la elección existen ciertas restricciones de información que él denomina «velo de ignorancia». La dificultad estriba en que se desconozcan las circunstancias que podrían conducir a un juicio sesgado, pero que a la vez se conozca lo suficiente como para hacer posible la elección. Suponiendo que Rawls hace una descripción satisfactoria de estas condiciones de partida, el procedimiento de elección así caracterizado determinaría que los principios elegidos serían imparciales y, por lo tanto, aceptables, cualesquiera que sean, desde el punto de vista moral.

Sin embargo, como hemos visto más arriba, la posición original no representa personas autónomas y distintas, sino que a través del velo de la ignorancia se les programa para que elijan lo que Rawls quiere desde el comienzo que elijan. La posición original sería un dispositivo tramposo. A través de la elección que en él se realiza se llegaría a ciertos principios sólo porque Rawls ya conocía *a priori* qué principios quería afirmar y «manipuló» ese *statu quo* inicial de modo que sólo existiese la posibilidad de elegir esos principios.

Esta crítica, sin embargo, aunque ciertamente pone en duda que en la posición original se representen sujetos autónomos y plurales, no atiende plenamente la complejidad del método de Rawls, pues este no está formado sólo por la posición original, sino también por el *equilibrio reflexivo*. Introducir este elemento en el método rawlsiano cambia por completo la perspectiva sobre la posición original, nos lleva a ver que esta sería tan sólo un «recurso expositivo» que nos serviría para autoclarificarnos y hacer coherentes entre sí nuestras convicciones intuitivas sobre la justicia (Rawls, 2014, pp. 31-33). Su teoría aspiraría a fundamentarse sobre «el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos» (Rawls, 2013, p. 38). La justificación de Rawls, por lo tanto, no es que «una cierta concepción de la igualdad se derive de la idea de un contrato hipotético (...) Más bien el contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y de extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales» (Kymlicka, 1995, p. 77). La posición original sería simplemente un procedimiento para exponer, clarificar y evaluar la compatibilidad de las diversas intuiciones sobre justicia de los miembros realmente existentes de las *sociedades democráticas*. La justificación principal de la propuesta de Rawls, por lo tanto, dependería de la aceptación intuitiva de que tanto sus principios como la construcción de la posición original reflejan efectivamente una base común de ideas

ampliamente aceptadas sobre la razonabilidad, el sujeto moral y la igualdad. Su idea de equilibrio reflexivo, por lo tanto, la suposición de estar argumentando desde un fondo común de ideas aceptadas cuya coherencia debe ser elaborada, es la justificación primaria de Rawls (Baynes, 1992, pp. 68-69; Kymlicka, 1995, p. 84)⁶.

Pero aquí el procedimiento constructivista e hipotético de Rawls se encuentra con un problema que Baynes denomina «paradoja de la justificación democrática» (Baynes, 1992, pp. 68-76). Para que la teoría de Rawls resulte justificada, no se debe simplemente mostrar que sus principios de justicia son los que se «elegirían» en la posición original, sino que debemos también mostrar por qué sus concepciones de persona y sociedad y sus representaciones en la posición original deben ser aceptadas⁷. Según Rawls, debemos aceptarlas porque «they reflect ideals embedded in our public culture that all citizens would affirm upon due reflection» (id., 68). Nuestro autor intenta argumentar a partir de ideas que supone ampliamente aceptadas en la *cultura política* de las sociedades *democráticas* realmente existentes y que, por ser comunes, no constituyen suposiciones filosóficas controvertidas, pero

«However, at this point Rawls is confronted by what I shall refer to as the “paradox of democratic justification”. In a democratic forum, claims about rights or principles of justice are legitimate only if they are ones free and equal citizens would publicly accept; but if a meaningful distinction is to be maintained between *the facto* and *de jure* legitimacy, we need some criteria for determining whether an agreement reached is indeed between free and equal persons. In his earlier critique of Nozick, Rawls argued that in order to determine whether an agreement is voluntary, we need to know whether the background framework or “basic structure” of the society in which the agreement takes place is just. This requirement now returns to haunt him: Since his theory of justice is designed to assess whether the basic structure of our society is just, Rawls cannot appeal

⁶ Mientras que Kymlicka reduce el método del equilibrio reflexivo a una justificación de tipo intuitivo, es necesario resaltar que el intuicionismo de Rawls se distingue de formas tradicionales de intuicionismo por negar que exista un orden moral previo e independiente de la concepción pública de las personas morales como libres e iguales, y por insistir en que aunque se comience por nuestras intuiciones sobre cómo interpretar este carácter de la persona como libre e igual, estas intuiciones no son puntos fijos, sino que pueden transformarse en el proceso del equilibrio reflexivo. Mediante este proceso, las diferentes intuiciones y sus interpretaciones son elaboradas y transformadas para hacerlas coherentes entre sí y en especial con las ideas de igualdad y libertad.

⁷ Como se comentó antes, a pesar de que Rawls emplea la idea de que sus principios son elegidos por las partes, sería más correcto decir que son los principios implícitos o derivados de la situación de partida.

directly to a common ground or an overlapping public consensus for the justification of his principles» (Baynes, 1992, p. 73).

Si la función de la posición original es simplemente representar las consideraciones adecuadamente reflexionadas que las personas reales en sociedades democráticas tienen sobre la justicia, no se cambia el contexto de justificación a algún marco moral supuestamente neutral o imparcial. Pero este cambio de contexto, como dijimos al comienzo, era todo el sentido epistémico de su posición original. Simplemente se clarifican las ideas que las personas a las que se pide que elijan principios de justicia ya reconocen. Lo que importa en el método justificativo de Rawls, por lo tanto, es si «we as free and equal citizens (unanimously?) acknowledge the ideas employed in the construction of the original position as well as in its particular design» (Baynes, 1992, pp. 73-74). Para que nosotros, ciudadanos realmente existentes, podamos considerar sus principios como justificados, tendríamos que transformar nuestras creencias para hacerlas coincidir con a las que Rawls llega a través de un equilibrio reflexivo realizado monológicamente. Vistas así las cosas, es dudoso que este autor haya dado una adecuada representación de la justificación intersubjetiva de la razón práctica, pues en vez de su método hipotético, lo que se necesitaría para que podamos aceptar sus principios como justificados es que cada uno haya participado en el proceso de equilibrio reflexivo y haya coincidido tanto en el «common ground» que se proclama como comúnmente aceptado como en el diseño particular de este en la posición particular así como en los principios sustantivos que se intentan deducir de él.

¿Pero cómo justificar que se da en la realidad esta coincidencia? No, desde luego, suponiendo simplemente que todos tienen los mismos valores e intereses que uno mismo o recurriendo a ideas que simplemente se presuponen como ampliamente compartidas sin métodos críticos para contrastar tales suposiciones (Forst, 2014c, p. 6). Todo el sentido de la posición original era renunciar a mirar al mundo real para evitar los sesgos que allí se producen. Pero entonces, ¿cómo justificar que el «common ground» es realmente tal? Rawls parece confiar exclusivamente en que cualquier persona que acepte los valores de igualdad y libertad que fundamentan nuestras democracias aceptaría también su caracterización de la posición original «después de la reflexión debida» (Rawls, 2013, p. 38). Sin embargo, Rawls realiza esta evaluación de modo monológico, y mediante tal procedimiento «seguimos permaneciendo en perspectivas individuales desde las que cada cual se representa *privatim* lo que todos podrían querer. Esto resulta insatisfactorio»

(Habermas, 1998b, pp. 51-52). Para que el producto de este equilibrio reflexivo pueda hacerse valer como una base común debe salir del espacio monológico de lo que un individuo particular, Rawls o yo, en base a una perspectiva de espectador considera ampliamente aceptado. Parece que, según Rawls, la comprobación de que la posición original se construye sobre la base de un consenso amplio o de intuiciones no controvertidas «después de la reflexión debida», metodológicamente precisase tan sólo una prueba de consistencia, mostrar que «finalmente nuestros principios y juicios coinciden» (Rawls, 2014, p. 32). Es decir, el equilibrio reflexivo, al igual que la «deliberación» de las partes en la posición original, es un «curso hipotético de reflexión» (id., 33) centrado en la perspectiva del espectador individual. Sin embargo, la prueba que esta parte del método exige no puede realizarse «en el interior de la teoría», pues el test de si lo que se supone compartido o compartible por todos realmente lo es «se encuentra bajo premisas distintas a las de un hipotético examen de la capacidad de reproducción de una sociedad ya ordenada según principios de justicia» (Habermas, 1998b, pp. 56-57).

En la caracterización de la posición original, Rawls no da ningún espacio a posibles conjuntos discrepantes de ideas dentro de la cultura pública. Él se presenta como disponiendo de un acceso privilegiado al «fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos» (Rawls, 2013, p. 38). Las deliberaciones que se desarrollan en la posición original no tendrían por objetivo explorar las diversas perspectivas de los ciudadanos, sino, todo lo contrario, extraer las consecuencias de una perspectiva única. Las restricciones de la posición original, construidas sobre un consenso que se presupone unánime, tienen precisamente la finalidad de reducir las diferencias a la unidad, de neutralizar la multiplicidad de perspectivas (Habermas, 1998b, p. 52; Sandel, 2000, p. 167; Young, 2000b, pp. 173-175). La posibilidad de que las ideas que él cree propias de la cultura pública democrática estén sesgadas por la perspectiva particular del grupo social al que él pertenece, hombre, blanco, heterosexual y anglosajón, la clase social que tradicionalmente ha dominado la vida social, académica y económica en los Estados Unidos, no parece preocuparle. A pesar de que ante las críticas de Habermas Rawls insistió en que el equilibrio reflexivo debe ser «plenamente intersubjetivo» y que cada ciudadano ha de tener en cuenta el razonamiento y los argumentos de todos los demás (Rawls, 1998, pp. 88-89. Nota 17), resulta sintomático que él desarrollase su teoría desde el principio sobre un «common ground» ya bien establecido, y que en base a él ni su caracterización de la posición original, ni los famosos dos principios que de todo ello se

derivaban sufrieran modificaciones a lo largo del tiempo. Estas cuestiones, en su forma de hacer teoría, siguieron siendo un curso hipotético de reflexión desde la perspectiva del espectador poco abierto al cuestionamiento intersubjetivo entre personas *reales*.

Por otro lado, no se puede esquivar este conjunto de problemas alegando que las ideas presupuestas por Rawls son un conjunto minimalista o fundamental que los ciudadanos democráticos no podrían negar sin autocontradicción. Aun ignorando la objeción comentada más arriba a la idea de que la posición original sólo presenta «premisas débiles», esta construcción hipotética depende también de contenidos de muy diversa índole y muy controvertidos. Según Rawls, las partes en la posición original conocen «hechos generales acerca de la sociedad humana», «cuestiones políticas y principios de la teoría económica», «las bases de la organización y las leyes de la psicología humana» (Rawls, 2014, p. 136). Las partes, en fin, conocen todos los hechos y teorías y leyes científicas que puedan ser necesarias para posibilitar la elección de principios. La suposición de Rawls, por lo tanto, es que todos estos hechos y teorías científicas no son controvertidas y forman parte del fondo compartido, en tanto que verdades científicas establecidas. Sin embargo, esta suposición es extremadamente problemática, pues cae en un cientificismo ingenuo al no percibir el carácter controvertido del «hecho», así como la dependencia de toda teoría científica de «supuestos teórico-sociales tácitos y de interpretaciones históricas» también controvertidas (Fraser, 2008a, pp. 73-79).

Por todo ello, algunos autores (Baynes, 1992, pp. 74-76; Fraser, 2008a, pp. 80-88; Habermas, 1998b, pp. 51-54) creen que el método del equilibrio reflexivo, tal como Rawls lo plantea, puede sólo evitar algunos de todos estos problemas si hiciera suyo alguno de los presupuestos básicos de la teoría discursiva, en la que la teoría como un todo pueda «exponerse a la crítica de los ciudadanos ante el foro del uso público de la razón. Y aquí ya no se trata de ciudadanos imaginarios de una sociedad justa, acerca de los cuales se pueden hacer afirmaciones *dentro* de la teoría, sino que se trata de ciudadanos de carne y hueso; y la teoría tiene que dejar abierto el resultado de semejante test» (Habermas, 1998b, p. 57). No se trataría de presuponer hipotéticamente qué debería ser aceptado, sino construir entre agentes iguales lo que es aceptable.

1.1.2. La justificación de los principios de justicia desde las visiones comprensivas

Las cuestiones del «equilibrio reflexivo» y del «consenso entrecruzado» se encuentran relacionadas, pues en ambos casos se señala la circunstancia de que, en sociedades caracterizadas por una pluralidad de visiones comprensivas, las ideas que sirven de base a una teoría de la justicia deben encontrar aceptación entre los integrantes de tal sociedad plural. Sin embargo, ambas ideas pertenecen a contextos de justificación diferente. La primera a la justificación «pro tanto», la segunda a la justificación «realizada por un individuo individual como miembro de una sociedad civil» (Rawls, 1998, pp. 90-92). Mientras que la primera sirve para justificar el diseño de una posición original que pretende determinar los principios de justicia que resultan más coherentes con las intuiciones o valores políticos que se *encuentran* en una sociedad democrática⁸, la segunda sirve para comprender cómo se justificarían los principios así deducidos a partir de un conjunto más amplio de valores e ideas que pertenecen, no ya a «lo político», sino a las visiones comprensivas de cada cual⁹. En ambos casos, lo que se supone común a todos los integrantes de la sociedad son los valores políticos y los principios de justicia de tal ámbito político que han sido determinados en el primer tipo de justificación, la que se realiza mediante el equilibrio reflexivo y la posición original. Sobre la justificación de esa «concepción política» mediante estas dos ideas ya hemos hablado en el apartado anterior. En este se va a prestar atención a la forma y el sentido de esta segunda justificación.

El liberalismo político surge ante la necesidad de resolver «un serio problema interno» de *Teoría de la justicia*, el descuido en este libro de la cuestión de la estabilidad: «¿cómo

⁸ Rawls denomina a estos valores e ideas «concepción política». El énfasis en esta idea frente a las «doctrinas comprensivas» es una de las más notables novedades de *El liberalismo político* frente a *Teoría de la justicia*. El objetivo de tal denominación es acotar y clarificar el ámbito de aplicación de su propia teoría de justicia. Rawls aspiraría tan sólo a elaborar una «concepción política de la justicia», lo que significa que su objeto es la «estructura básica», que es una concepción independiente de las doctrinas comprensivas y que «su contenido está expresado en los términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática» (Rawls, 2013, pp. 41-45). Aunque allí no la denominase de este modo, lo que Rawls hizo en *Teoría de la Justicia* fue desarrollar tal concepción política. Lo que se propondría en *El liberalismo político* sería resolver el problema de cómo relacionar esta concepción política con doctrinas comprensivas respecto de las que ésta es independiente.

⁹ Rawls emplea «lo político» en diversos sentidos. Aquí se entiende, en sintonía con su «concepción política», como un conjunto de valores «neutrales», en el sentido de ser independientes de las visiones comprensivas de cada cual, restringidos a la estructura básica de la sociedad y a las prácticas implícitas en la convivencia democrática. Lo político es un conjunto muy limitado de nuestra vida práctica, en comparación con el denso contenido de las visiones comprensivas.

es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?» (Rawls, 2013, p. 13). Para resolver esta cuestión, Rawls tendrá que introducir ideas que no aparecían en su libro anterior, como la oposición entre la *concepción política* y las *doctrinas comprensivas*, aunque estos cambios «dejan substancialmente intactos tanto la estructura como el contenido de la *Teoría*», pues la concepción política que en *El liberalismo político* se presupone es la que se plantea y justifica en *Teoría* (id., 33-41)¹⁰.

En la «concepción política» se expresan los valores, concepciones y principios implícitos en una sociedad democrática moderna, que Rawls ha clarificado a través del equilibrio reflexivo y la posición original. Pero frente a ella, según Rawls, la cuestión de la estabilidad de una sociedad pluralista queda asegurada a través del «consenso entrecruzado» que realizan los ciudadanos razonables (Rawls, 2013, pp. 172-176). Este consenso se realiza en dos pasos. Por un lado, cada ciudadano, en tanto que defensor de alguna doctrina comprensiva particular, debe justificar de algún modo la concepción política a través de los contenidos de su propia doctrina comprensiva. Por otro lado, debe observar que los demás ciudadanos, defensores de otras doctrinas comprensivas diferentes a la suya, hacen lo mismo, de modo que todos coinciden en la afirmación «pública», aunque a través de diferentes justificaciones, de la concepción política compartida (Rawls, 1998, pp. 90-91). Sin embargo, esta explicación tiene la doble dificultad de cómo hacer que la fuerza moral de una concepción pública que se supone independiente de las doctrinas comprensivas pueda, por un lado, ser completamente absorbida por las verdades éticas de tales doctrinas, mientras que, al mismo tiempo, mantenga su prioridad en un espacio público que debe limitarse a valores y razones público-políticos (Forst, 2014c, p. 96). En *El liberalismo político*, en palabras de Habermas, «se encuentran dos tendencias contradictorias en materia de fundamentación». Por un lado, tendríamos «los restos de la concepción original», la *concepción política*, que reclama prioridad en el espacio de la razón pública y determina la razonabilidad de los ciudadanos y de sus doctrinas comprensivas. Por otro lado, tendríamos «la feliz

¹⁰ Es preciso señalar, de todos modos, que la formulación concreta de sus principios cambió moderadamente entre una obra y otra. En especial en el primer principio, se cambió la expresión «esquema más extenso» (Rawls, 2014, p. 67) por «esquema adecuado» (Rawls, 2013, p. 35).

convergencia de concepciones razonables del mundo que se entrecruzan lo suficiente en sus partes morales» (Habermas, 1998a, pp. 156-157).

Cada ciudadano sólo puede dar por justificada la concepción política desde el interior de sus propias concepciones del mundo. Se encuentra con una concepción política que debe aceptar e insertar en su doctrina comprensiva personal para que aquélla reciba una «justificación plena». Es responsabilidad suya decidir cómo deben relacionarse las cuestiones de justicia política con el resto de valores no políticos que integran su visión comprensiva para que tales cuestiones puedan hacerse valer como verdaderas (o al menos como razonables, «según lo que dicha doctrina permita») (Rawls, 1998, pp. 90-91). Mientras que la concepción política es un contenido en el que todos los ciudadanos razonables habrán de coincidir, las razones por las que los ciudadanos aceptan tal contenido ya no pertenecen al terreno de lo político, sino al de lo metafísico, es decir, son internas a su doctrina comprensiva. Habermas denomina a esta forma de justificar, «perspectiva del participante» (Habermas, 1998a, pp. 157-160). Participante, se entiende, de una visión comprensiva particular. Cada ciudadano percibe la justicia política desde su perspectiva particular, es decir, durante el proceso del consenso entrecruzado no se puede apelar a razones imparciales o neutrales, a la prioridad de lo político o a un uso público de la razón que no presuponga ya de entrada un consenso.

Por otro lado, ante diversas doctrinas comprensivas enfrentadas, cada ciudadano sólo tiene acceso a las razones que desde su propia doctrina justifican la concepción política y, por lo tanto, «no pueden introducirse recíprocamente en otras concepciones del mundo y comprender el contenido de verdad de las mismas desde las respectivas perspectivas internas». Habermas denomina a esto, «perspectiva del observador» (Habermas, 1998a, p. 158). Tanto en esta perspectiva como en la del participante, las razones que cada cual da de la concepción política son razones no públicas, y si hay coincidencia en aquélla sólo puede deberse a justificaciones no públicas. En lugar de un uso público de la razón en la que todos intentan meditar sobre problemas políticos comunes, lo único que hay es un *uso privado de la razón* con proyección pública (Forst, 2002, pp. 94-100; Habermas, 1998a, pp. 164-171). Por esto, el hecho de que todos acepten la validez de la concepción política en el consenso entrecruzado se debe a una «circunstancia feliz». Antes de este consenso logrado desde la razón privada de cada cual, no se darían las condiciones para una deliberación pública común. «Lo que Rawls denomina “uso público de la razón” presupone la plataforma común de un consenso básico ya logrado. Los ciudadanos entran

en esta plataforma sólo *post festum*, esto es, como consecuencia del entrecruzamiento de sus distintas convicciones de fondo» (Habermas, 1998a, p. 159). Para respetar el pluralismo de las sociedades modernas, en fin, Rawls delega a las doctrinas comprensivas toda aspiración de verdad moral, incluso la de la concepción de la justicia política, lo que tiene por consecuencia que esta sea inabordable públicamente y que el consenso entrecruzado responda simplemente a una afortunada coincidencia entre razones privadas distintas.

Sin embargo, a pesar de este énfasis en la justificación a partir de las visiones ético-metafísicas de cada cual, para no caer en el relativismo, en un mero *modus vivendi* o la mera aclaración hermenéutica acrítica de lo que hay, Rawls necesita una justificación moral más fuerte capaz de afirmar la concepción pública no sólo por razones éticas privadas, sino por razones morales compartidas, justificables públicamente y que obtengan el reconocimiento de todos por las mismas razones (Forst, 2014c, pp. 95-97; Habermas, 1998a, p. 161). Esta justificación moral más fuerte sería el primer tipo de justificación, la justificación independiente respecto a las visiones comprensivas y que sólo tiene en cuenta valores políticos, que ya vimos que se desarrollaba a través de sus métodos de la posición original y del equilibrio reflexivo. En este sentido, la estrategia de Rawls en *El liberalismo político* oscilaría entre su estrategia hipotética de aspiración imparcial, correspondiente a su método originario de *Teoría de la justicia*, y la estrategia del consenso entrecruzado que intenta tomarse en serio el pluralismo social. Para resolver los problemas de esta última estrategia, aún aquí Rawls necesitaría asumir todavía «la perspectiva de juicio imparcial; pero este, digamos, punto de vista profesional, no encuentra ningún equivalente en un punto de vista moral que los ciudadanos pudieran compartir desde el origen» (Habermas, 1998a, p. 164). En ausencia de tal punto de vista entre los ciudadanos del consenso entrecruzado, la razonabilidad, esto es, en lenguaje de Rawls, la prioridad de lo político sobre lo no político, es algo que debe ser *impuesto* a los ciudadanos y a sus doctrinas comprensivas. Antes del consenso entrecruzado de los ciudadanos, se les impone unos criterios de razonabilidad, consistentes tanto en una actitud personal como en aceptar emplear en el mundo público sólo el conjunto de razones que integran la «razón pública» (Rawls, 2013, pp. 79-85, 93), que deben aceptar si quieren formar parte del consenso entrecruzado y de la vida pública. En el siguiente apartado se abordarán las restricciones que de entrada se imponen a los ciudadanos en cuanto a las justificaciones posibles, razonables, mediante la idea rawlsiana de «razón pública».

En conclusión, Rawls se dio cuenta de que su estrategia justificatoria de *Teoría de la justicia* no respondía adecuadamente al hecho del pluralismo, y pretendió resolverlo dando la última palabra a los ciudadanos mediante el consenso entrecruzado. Sin embargo, de lo dicho hasta ahora se desprende que no consiguió satisfactoriamente tal objetivo. Para evitar caer en el relativismo, en un mundo de razones privadas comunicables o en la celebración acrítica de lo que hay, Rawls necesitaba una justificación más fuerte del punto de vista moral, para lo que acabó dando prioridad a la justificación independiente de la concepción política (Forst, 2014c, p. 96). Pero mediante esta concepción, fruto de una reflexión competente, «el filósofo haría valer el punto de vista de la objetividad al que los ciudadanos tendrían que *adaptar* sus concepciones del mundo (...) Esta interpretación es difícil de casar con el lugar igualitario del filósofo como un ciudadano entre otros ciudadanos» (Habermas, 1998a, p. 175). Según Habermas, para escapar de estos dilemas, Rawls haría bien en fijarse en una perspectiva que sí puede encontrarse en la sociedad misma, el punto de vista moral, intersubjetivo y discursivo, transversal a múltiples doctrinas comprensivas, «desde el que las sociedades modernas son criticadas por sus propios movimientos sociales» (id., 176).

Antes de terminar este apartado, es preciso hacer notar un grave defecto de la comprensión de Rawls de las doctrinas comprensivas y su relación con la persona. Como hemos visto, los ciudadanos debían incorporar la concepción política dentro de sus doctrinas comprensivas, y podían observar cómo otros ciudadanos, con otras doctrinas comprensivas, hacían lo mismo. Cada persona se adscribe a una única doctrina comprensiva y cualquier otra doctrina le será ajena. La razonabilidad le exigirá, por un lado, que no intenten llevar sus doctrinas comprensivas, constituidas únicamente por ideas éticas de la vida buena, al espacio de lo político, constituido por valores «independientes» de toda doctrina comprensiva (Rawls, 2013, pp. 42-43). Por otro lado, cada persona pertenece a una única doctrina que aspira a ser coherente y cerrada (Rawls, 2013, p. 43), y debe respetar las otras doctrinas diferentes a la suya. Éstas son concepciones éticas completamente ajenas, completamente externas a ella.

Numerosos autores dedicados a estudiar el multiculturalismo han cuestionado esta forma de entender los rasgos ético-culturales (Benhabib, 2006b; Maalouf, 1999; Parekh, 2005). Por un lado, las identidades de las personas se constituyen tanto por exigencias éticas como morales, las visiones comprensivas estarían conformadas tanto por contenidos éticos como morales inextricablemente entrelazados y, además, la línea de separación

entre lo bueno y lo justo no es siempre una línea claramente establecida (Benhabib, 2006a, p. 117). Por otro lado, es una idea equivocada, incluso con perversas consecuencias, suponer que la identidad de las personas está determinada por una única adscripción o concepción coherente (Forst, 2014c, p. 99; Maalouf, 1999, pp. 11-16; Sen, 2007, pp. 9-41). Las personas en las sociedades modernas se encuentran atravesadas por adscripciones diversas, que no siempre imponen exigencias armónicas. Además, las culturas no funcionan como entidades estancas y coherentes, sino que están conformadas por complejas redes de sentido, tanto al interior, donde cada integrante ofrece diferentes interpretaciones y variantes de lo que es característico de su cultura, como frente al resto de culturas, con las que existe tantos préstamos e interacciones que no es sencillo señalar demarcaciones absolutas (Benhabib, 2006b, pp. 28-38; Parekh, 2005, pp. 217-268; Tully, 1995, pp. 9-15). Al mismo tiempo, no se debe infravalorar la capacidad crítica y transformativa de los ciudadanos sobre su propia doctrina comprensiva. Sobre esta también se desarrollan discursos públicos de reinterpretación y crítica que pueden expresarse en movimientos políticos (Benhabib, 2006b, pp. 45-55).

Dentro de la teoría de Rawls, este déficit en la comprensión de lo cultural se vuelve crítico, al menos desde el interés por lo global de esta investigación doctoral, en *El derecho de gentes*. En este libro, para justificar la limitación de las exigencias de la justicia al interior de los Estados existentes, Rawls reinterpreta a estos como pueblos, como unidades de naturaleza moral caracterizadas por la adhesión «firme» de todos sus integrantes «a una concepción política y moral de la justicia y la equidad» (Rawls, 2001, p. 35). Aquí Rawls transporta su visión homogeneizante de las doctrinas comprensivas a todo un Estado, y las carencias de su comprensión se vuelven estruendosas¹¹. Ni siquiera concediéndole «la legitimidad de las idealizaciones» esta concepción se sustrae a la crítica, pues «estas idealizaciones no son pasos neutrales hacia un argumento normativo, sino que tienen ellas mismas consecuencias normativas» (Benhabib, 2005, p. 69). Rawls está dispuesto a ignorar los conflictos y las reivindicaciones de los grupos minoritarios en el interior del Estado o que existen simpatías comunes más allá del propio Estado, es decir, está

¹¹ Rawls habla de pueblos y no de Estados para resaltar el carácter moral (razonable) de los primeros, algo que no quiere exigir a los segundos (Rawls, 2001, pp. 39-41). Sin embargo, Rawls también atribuye a los pueblos ciertas características que hacen muy difícil pensar que Rawls en realidad no piensa en los Estados modernos territoriales y autogobernados: tener un gobierno democrático con soberanía sobre una población, una constitución, tener un orden jurídico y la capacidad de hacerlo cumplir, la capacidad de declarar la guerra, la obligación de observar los tratados, etc.

dispuesto a renunciar a su respeto democrático originario por la persona y su diversidad, con tal de negar la posibilidad de una justicia más allá de del Estado-nación:

«who would dispute that the cultural idea of difference is of major importance? It is one of Rawls's merits to have pointed this out. But his theory loses sight of reality the moment it makes "peoples" into normative entities that form sociocultural, almost personalized units that could agree on principles of international cooperation. In the process, it loses sight of what is primarily at stake in questions of transnational justice –namely norms and institutions that respond to the problems rooted, in the first place, in the fact that peoples, societies, and states are not uniform but instead are plural entities, and in particular ones pervaded by conflict, domination and oppression» (Forst, 2014a, p. 670).

Además, en su paso a considerar las relaciones entre pueblos en vez de ciudadanos y en su interés por encontrar un «consenso entrecruzado» que no sólo incluya a las sociedades liberales sino también a las «decentes», cuestiones que en sus obras anteriores Rawls consideraba imprescindibles son dejadas de lado, no sólo su preocupación por la igualdad, sino especialmente «los elementos *democráticos* de la justicia como imparcialidad» (McCarthy, 1997, p. 49).

1.1.3. La «razón pública» y las justificaciones en la sociedad democrática

Acabamos de ver que el tipo de justificaciones que los ciudadanos realizan de la «concepción política» que regula sus propias instituciones responde a un uso privado e individualista de la razón, aunque con una proyección putativamente pública. En este sentido, aunque Rawls dedica su teoría a la crítica de las instituciones básicas de la sociedad, resulta sorprendente su falta de tematización de una esfera pública institucionalizada en su descripción de la estructura básica de la sociedad (Baynes, 1992, pp. 161-167). Sin embargo, frente a la idea de una esfera pública, un espacio distinto del Estado en el que los ciudadanos deliberan con la finalidad de entenderse acerca de sus problemas comunes (Fraser, 1997, p. 97; Habermas, 2010, pp. 440-446), la teoría de Rawls nos ofrece la *razón pública* como idea central de la práctica democrática de nuestros Estados modernos (Rawls, 2001, pp. 155-156).

Rawls parte de la suposición de que ciudadanos enfrentados por irreconciliables doctrinas comprensivas no pueden alcanzar acuerdos ni entenderse mutuamente si se apoyan en razones provenientes de tales doctrinas. Frente a ello, sólo podrán alcanzar tales objetivos si se apoyan en la *razón pública*, entendida como «las razones que razonablemente puedan intercambiar cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales» (Rawls,

2001, p. 155). La *razón pública* constituye el conjunto de razones que los integrantes del «foro político público» (los jueces, los funcionarios públicos y los candidatos a tales cargos) pueden alegar cuando discuten sobre cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica. Pero también los ciudadanos adoptan este tipo de *razón* cuando se imaginan «a sí mismos *como si* fueran legisladores» y discuten sobre las leyes (id., 157-160). La idea, por lo tanto, es que cualquier ciudadano que delibere en el «foro político público» (o se imagine haciéndolo) sobre cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, debe restringirse a la *razón pública*¹².

A pesar de que Rawls conceda a la «cultura de base» no tener que someter sus deliberaciones a su estricta interpretación de la razón pública, si cualquier miembro de esta cultura entra a formar parte del «foro político público» en el que sus deliberaciones pueden tener efectos vinculantes reales, deberá prescindir de todas sus razones previas que no estén ya incluidas en la razón pública. La distinción entre «cultura de base» y «foro político público» es paralela a la establecida en *El liberalismo político* entre «doctrina comprensiva» y «concepción política», y hace referencia a la misma idea de que en su vida privada el individuo puede referirse a las razones internas a su doctrina, pero al ejercer una labor política debe limitarse a la razón pública que expresa una concepción política «independiente», «neutral» y «común». Esta idea, por lo tanto, es muy diferente al modelo discursivo defendido por Benhabib, a pesar de que Rawls erróneamente interpreta su propuesta como equivalente la suya (2001, p. 166, n. 165), pues este modelo no constriñe los discursos político-públicos al modelo de la neutralidad,

¹² El conjunto de razones, valores o principios que constituye el contenido de la razón pública se halla determinado por la concepción de la justicia política. Me interesa señalar dos diferencias aparentes entre la caracterización de razón pública en *El liberalismo político* y en *Una revisión de la idea de razón pública*. En la primera obra se define la razón pública como la razón de los ciudadanos de un pueblo democrático (Rawls, 2013, p. 247), mientras que en la segunda obra se enfatiza su restricción a los miembros del «foro político público». La diferencia sin embargo no es grande, pues también se dice que cualquier ciudadano, si se imagina ofreciendo razones válidas en torno a cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, debe también adoptar tal razón. La distinción parece más bien señalar que el entorno habitual en el que se produce una deliberación de calidad en torno a estas cuestiones son los espacios políticos institucionalizados, donde además se toman decisiones que tienen efectos reales. Sería a estas deliberaciones con efectos vinculantes a los que se aplica directamente la razón pública. Por otro lado, en cuanto al contenido de esta razón, en *El liberalismo político* se dice que responde a «la concepción política de la justicia» (id.), mientras que en la segunda obra se habla de «una familia de concepciones políticas razonables de la justicia». Esta matización tampoco es nueva, pues ya en *El liberalismo político* consideró la posibilidad de diferentes concreciones de justicia política pertenecientes a la misma familia liberal, cuya diversidad dependía de alguna diferencia en la interpretación de los valores democráticos fundamentales o su representación en la posición original (Rawls, 2013, pp. 36-37, 199-201). La mejor interpretación de estas cuestiones, para Rawls, seguía siendo la expuesta en *Teoría de la justicia*. Rawls no presentó ninguna otra concepción política supuestamente independiente además de la expuesta en *Teoría de la justicia*.

sino que defiende que incluso en el espacio formal institucionalizado que Rawls denomina «foro político público» debe darse entrada a una diversidad de razones y formas de ver el mundo no restringida de entrada por un estilo de comunicación (Young, 2000a, pp. 52-53) o por una interpretación particular de lo que es público, de lo que es una cuestión fundamental de justicia o de los criterios, principios y valores que constituyen una concepción política razonable, ni de lo que cuenta como un buen argumento (Benhabib, 2006a, pp. 121-125).

La deliberación que puede legítimamente realizarse en el foro público, por lo tanto, está limitada por la razón pública de diversas maneras. En primer lugar, cuando se trata de leyes y normas coercitivas que afecten a cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica, el contenido de la razón pública limita el *tipo de justificaciones que pueden entrar* en el foro público. El contenido de la razón pública debe ser una concepción política determinada de la justicia (Rawls, 2001, p. 165), lo cual significa que en tal foro sólo pueden entrar razones basadas en valores, principios, criterios, ideales y orientaciones para la investigación «independientes», no derivadas de ninguna doctrina comprensiva (Rawls, 2001, pp. 168-170; 2013, p. 42). El corazón de la razón pública, por lo tanto, sigue siendo, del mismo modo que lo seguía siendo para el «consenso entrecruzado», una concepción independiente de justicia elaborada «a partir de ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública» (Rawls, 2001, p. 167), cuya mejor interpretación, en opinión de Rawls, sería la expuesta a través de la posición original y el equilibrio reflexivo. Una concepción a la que se atribuye prioridad normativa frente a los procesos democráticos reales de toma de decisiones. La democracia, por lo tanto, ese mecanismo de toma de decisiones realizado en el «foro político público», según Rawls «is ideally seen as *the rule of the principles of justice*» (Forst, 2014c, p. 157)¹³. El ejercicio del poder democrático, así como la constitución que lo sustenta, serán legítimos, al fin y al cabo, según el «principio liberal de legitimidad», sólo si respetan ciertos «principios e ideales admisibles para la común razón humana» (Rawls, 2013, pp. 168-169). Por todo ello, según Rawls, el modelo de la razón pública es la razón del tribunal supremo en un régimen constitucional con revisión judicial, una razón dedicada a

¹³ Aunque, como se ha dicho, con el paso del tiempo Rawls empezó a hablar de «una familia de concepciones políticas» en vez de una única concepción, tales principios deben todos pertenecer a la familia liberal, lo cual significaba que debían establecer y dar prioridad a «una lista de ciertos derechos, libertades y oportunidades fundamentales» para ciudadanos libres e iguales, y establecer «medidas que aseguren medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades» (Rawls, 2001, p. 165). El eco de sus dos principios de *Teoría de la justicia* sigue siendo evidente.

interpretar principios y normas públicos previamente establecidos y que no tiene la capacidad de ponerlos en cuestión. Una razón, además, realizada ordenadamente, entre pocos individuos competentes que desarrollan ricas argumentaciones públicas (id., 266-275) destinadas a rectificar las interpretaciones erróneas del parlamento. La legitimidad democrática de la revisión judicial y su hermenéutica jurídica es, sin embargo, enormemente problemática (Waldron, 2016, pp. 195-245)¹⁴.

El discurso político democrático, según este modelo, es un discurso restringido por principios, cuya labor es meramente interpretarlos, no generarlos, unos principios de justicia «that are not at the disposal of democratic majorities» (Forst, 2014c, pp. 162-163) y que limitan los posibles argumentos y las posibles reclamaciones que pueden llevarse al foro político. Si nos preguntamos por la justificación de estos principios, en el sistema de Rawls nuevamente parece que tenemos que mirar a la labor del filósofo profesional y su ejercicio reflexivo especializado en tornos a los valores políticos que él cree establecidos en su cultura política pública, tal como se realizaba en el primer tipo de justificación que hemos considerado.

Pero, en segundo lugar, la razón pública rawlsiana se caracteriza tanto por lo que incluye como por *lo que excluye*. Hay dos formas de interpretar esta potencia excluyente de la razón pública rawlsiana. En primer lugar, una virtud fundamental de los ciudadanos democráticos, según Rawls, es la razonabilidad, que se aplica a los ciudadanos dispuestos

¹⁴ Como es sabido, Rawls limitaba sus reflexiones de justicia al marco nacional. Dentro de este marco se dan dificultades que ponen en cuestión la legitimidad de la razón jurídica como modelo de razón pública democrática. En un contexto caracterizado por desacuerdo sobre los derechos fundamentales, Waldron (2016, pp. 226-233) nos señala algunas de estas dificultades. Por un lado, nos encontraríamos con la falta de legitimidad de las interpretaciones de unas pocas personas no representativas de ciudadanos en comparación con la más fundamentada exigencia de legitimidad de las interpretaciones que surgen en una cámara parlamentaria más inclusiva de representantes de ciudadanos. Por otro lado, si suponemos que los jueces simplemente hacen valer compromisos preestablecidos de la sociedad, se daría el problema de que la sociedad no se ha pre-comprometido con ninguna visión particular de lo que los derechos exigen, por lo que ante desacuerdos de este tipo carece de legitimidad que sean los jueces los que deban decidir el asunto, además de que en una sociedad democrática no es para nada claro que los precompromisos deban siempre mantenerse. Sin embargo, en una investigación doctoral como ésta, orientada hacia los problemas de justicia global, interesa resaltar que estos problemas identificados para el marco nacional, multiplican su relevancia ante una esfera pública global crecientemente constitucionalizada (Habermas, 2009a). En este caso, el problema no es sólo la legitimidad de los jueces para hacer valer su interpretación particular de los derechos como la válida, sino también la interpretación de qué derecho cuenta como válido. Siguiendo la terminología de Hart, para esta interpretación es necesaria una «regla de reconocimiento», y «la pregunta acerca de qué regla de reconocimiento se debe aceptar, y en qué términos, nos remite siempre de forma inevitable a principios de moralidad política», es una cuestión «pre-jurídica» que nos empuja a considerar el problema del autogobierno democrático de la esfera pública global (Bayón Mohino, 2013, pp. 86-87).

a apelar a razones que todos conciben como razones morales correctas (Rawls, 2013, p. 159)¹⁵. Los ciudadanos deben limitarse a razones «neutrales», esto es, aceptables por todos independientemente de sus doctrinas comprensivas. De aquí se desprende que la razón pública funciona tanto ofreciendo valores, principios e ideales en los que todos están de acuerdo, como excluyendo argumentos que se apoyen en valores, principios e ideales que no tengan ya la aprobación de todos. Todo ciudadano razonable miembro del foro político público, antes de elevar a consideración cualquier reclamación, debe preguntarse si tal reclamación se sustenta sobre lo que sus interlocutores aceptan previamente o si lo hace sobre premisas controvertidas, y en este último caso debería abstenerse de hacer la reclamación, pues ello indicaría que se basa sobre las premisas particulares de su doctrina comprensiva. Ackerman denomina a este imperativo de la deliberación pública liberal «restricción conversacional», cuya idea, nos dice, es muy simple: «when you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should not search for some common value that will trump this disagreement (...) We should simply say nothing at all about this disagreement and put the moral ideas that divide us off the conversational agenda of the liberal state» (Ackerman, 1989, p. 16).

Por otro lado, la concepción política a la base de la razón pública «no es a lo sumo sino un marco orientativo de la deliberación y de la reflexión», pero se trata de un marco que afirma valores «preponderantes ante cualesquiera otros valores que puedan entrar en conflicto con ellos» (Rawls, 2013, pp. 188-189). La concepción política protege los derechos básicos y les concede prioridad, y garantiza que «todos los ciudadanos tengan medios materiales suficientes para hacer uso efectivo de esos derechos básicos» (id., 189). Su preponderancia en la protección de tales asuntos decisivos se realiza, sin embargo, *eliminandolos de la agenda política* (id.), de modo que no puedan ponerse en cuestión mediante la razón pública. Para el liberalismo rawlsiano, la forma de proteger lo más fundamental para la cooperación social es salvándolo de la deliberación democrática. Esta urgencia por trazar una «esfera de lo indecible» sustraída a cualquier poder de decisión político, democrático o no, es frecuente en el liberalismo¹⁶. Para quien acepta esta idea, la cuestión de quién y cómo trazar esta esfera, de cómo modificar su trazado o de quién puede hacerlo, son asuntos sistemáticamente dejados de lado y enormemente

¹⁵ O, en otras palabras, que están dispuestos a argumentar respetando la razón pública.

¹⁶ Véase, por ejemplo, *Principia iuris*, de Ferrajoli (Ferrajoli, 2011).

problemáticos (Bayón Mohino, 2013). Los ciudadanos se encuentran con que «todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría» (Habermas, 1998b, p. 67), resignados a una autonomía política que tan solo tiene una existencia virtual como representación en la posición original¹⁷. En este contexto, la función principal de las restricciones del modelo rawlsiano de discurso político sería el mantenimiento del consenso en torno a los principios básicos de justicia, «the function of enabling political selfgovernment remains secondary to this» (Forst, 2002, p. 97).

Este modelo excluyente de discurso público funciona privatizando diversas ideas de las concepciones de la vida buena, sacándolas de los temas que legítimamente pueden tratarse en el debate público. Este modelo tendría graves costes sociales, pues en caso de respetarlo, «grupos que trabajan por el cambio radical de la estructura social tendrían que retirarse de la arena pública del Estado liberal a otros contextos más privados» (Benhabib, 2006a, p. 114). Para los grupos tradicionalmente subordinados, que entienden que la raíz de su injusticia es precisamente la reclusión de muchos de sus problemas en el espacio de lo privado, esta separación de lo público y lo privado en base a lo que concita previamente el acuerdo de todos puede resultar *opresiva*. Pues parece que el teórico liberal sabe de entrada, antes de que se establezca el debate público, qué asuntos pertenecen a la concepción política, que podrían ser debatidos, y cuáles a la concepción de la vida buena, que no tendrían cabida en el «foro político público». Sin embargo, para las cuestiones políticamente más urgentes para muchas personas, como el aborto o la violencia doméstica, no existe una clasificación obvia como cuestión de justicia básica o de vida buena (id., 115). Rawls parece suponer que existe una interpretación no controvertida de lo que significa la reciprocidad igualitaria y que está claro qué reclamaciones cumplen con ella, pues para descubrirlo sólo haría falta aplicar el «equilibrio reflexivo» suficientemente. La razón pública sólo podría estar formada por estas interpretaciones objetivas de la igualdad¹⁸. Sin embargo, en un contexto de conflicto de intereses sedimentados en el *statu quo*, qué cumple con tal criterio (aun intentando adoptar lo que

¹⁷ La respuesta de Rawls a este fue su idea de posición original en diversas etapas en las que el velo de ignorancia se va levantando poco a poco (Rawls, 2013, pp. 372-378). Sin embargo, es significativo que este proceso siga interpretándose como un discurso de aplicación de principios de justicia en el que cada etapa está fuertemente predeterminada por los principios establecidos en las etapas anteriores (Forst, 2014c, p. 106).

¹⁸ Rawls define la objetividad como «el punto de vista de determinados agentes convenientemente definidos como razonables y racionales» (Rawls, 2013, p. 143), es decir, el punto de vista de los agentes en la posición original.

cada cual cree el punto de vista de agentes racionales y razonables) se ve diferentemente según se esté en los múltiples lados de los privilegios.

Interpretar las cuestiones fundamentales del Estado democrático según el modelo jurídico, atendiendo simplemente a las cuestiones constitucionales y al modo como la ley interpreta los principios de justicia básica, constituye una interpretación insatisfactoria. Más allá de constituir un discurso de aplicación de principios respetando estrictas fronteras entre doctrinas comprensivas y la concepción política, «la política democrática cuestiona, redefine y renegocia las divisiones entre lo bueno y lo justo, lo moral y lo legal, lo privado y lo público. Porque estas distinciones, tal como han sido establecidas por los Estados modernos al concluir luchas sociales e históricas, contienen dentro de sí el resultado de compromisos de poder históricos» (Benhabib, 2006a, p. 117). Y esto es así tanto en la «cultura de base» como en el «foro político público». Este modelo de razón pública, en fin, al dar prioridad a la cuestión de la estabilidad y del consenso, reduciría su capacidad crítica frente a las estructuraciones y categorizaciones sedimentadas históricamente en el *statu quo* y destruiría «la dimensión abierta, contestataria y afectiva de lo político a través de la cual la razón pública puede asumir el carácter de “razonamiento compartido”» (id., 120). La salida que Habermas (Habermas, 1998a, pp. 161-162), Forst (Forst, 2002, pp. 99-100), Benhabib (Benhabib, 2006b, pp. 38-44), Young (Young, 2000a, pp. 47-51) o Fraser (Fraser, 1997, pp. 95-133) proponen es un discurso que no restrinja de entrada el tipo de razones, argumentos, reivindicaciones o formas de comunicación y que sea precisamente a través del proceso del discurso público como se examinen sus reclamaciones de validez.

1.2. EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

Hemos visto que Rawls se proponía justificar su teoría a partir del reconocimiento de que en las sociedades postmetafísicas, cualquier reclamación de validez normativa de un principio de justicia debía sostenerse sobre justificaciones válidas para aquellos entre los que tal principio pretende aplicarse. La legitimidad de una exigencia normativa se mide por su aceptación (al menos hipotética) por estas personas o, dicho según la formulación de Scanlon, que estas exigencias no puedan ser razonablemente rechazadas por ellas. Este criterio de justificación normativa se ha interpretado aquí como la exigencia más básica o abstracta de una comprensión democrática de la normatividad. Con el fin de cumplir

con esta exigencia, Rawls desarrolló las complejas estrategias justificativas centradas en las ideas de «posición original» y de «equilibrio reflexivo» que hemos analizado en el apartado anterior, en las que las intuiciones políticas realmente presentes en nuestras sociedades democráticas tenían un papel fundamental. Sin embargo, a pesar de que Rawls partía de un sincero compromiso con la justificación democrática, sus formulaciones teóricas no cumplen plenamente con sus intenciones normativas. Como se verá a continuación, en el caso de la familia teórica del «igualitarismo de la suerte», en cambio, no parece que tal compromiso tenga ningún papel en su estrategia justificativa. Esto nos lleva a comenzar comentando los problemas de justificación de este tipo de teorías (1). Más adelante se comentarán algunas dificultades de esta propuesta para que tenga atractivo en sociedades democráticas, lo cual aleja la posibilidad de una justificación consecuencialista (2).

1. El igualitarismo de la suerte no constituye una doctrina unitaria, más bien se trata de un conjunto de propuestas teóricas que coinciden en algunas ideas básicas, aunque la interpretación de estas ideas es diversa, dando lugar a complejas controversias internas (Queralt Lange, 2014). La idea central, sin embargo, sería el intento de acomodar la responsabilidad dentro de una propuesta de justicia distributiva (Arneson, 2004, p. 2; Queralt Lange, 2014, p. 128), interpretando la igualdad de una manera peculiar, según la cual las desigualdades que se derivan de la suerte (circunstancias por las que no somos culpables o que no son fruto de nuestras elecciones) son injustas y deben ser compensadas mientras que, por otro lado, las desigualdades que se derivan de decisiones voluntarias son aceptables y *no* deben ser compensadas (Queralt Lange, 2014, p. 129; Scheffler, 2003, p. 5; Tan, 2011, p. 394). En palabras de Dworkin, quien podría considerarse el padre de esta corriente filosófica y quien elaboró su más sistemático desarrollo, se trataría de alcanzar una distribución que fuese «ambition-sensitive», pero nunca «endowment-sensitive» (Dworkin, 1981b, p. 311) o, en general, que no se permitieran distribuciones que reflejasen lo que denominaba «brute luck» (id., 293).

A pesar de que frecuentemente se piensa que esa reclamación normativa es una intuición fundamental de Rawls que el igualitarismo de la suerte desarrolla de un modo más consistente, siendo por lo tanto esta corriente más fiel a los principios rawlsianos que Rawls mismo, interpretación que encuentra su mejor representante en Kymlicka (1995, pp. 63-107), esta concepción de la igualdad *no* es la defendida por Rawls. Rawls «never claims that the influence of arbitrary factors is to be eliminated as much as possible, but

only that distributive shares cannot be “improperly influenced” by arbitrary factors» (James, 2005, p. 288). Qué sea influido impropriadamente de ese modo depende tanto de si algo es arbitrario o no según el tipo de actividad a evaluar, como de si permitir la influencia de tales factores arbitrarios mejora la posición de los colectivos menos aventajados (como es el caso de que se permita premiar los talentos personales) pues, recordemos, es este criterio (basado en la idea de que todo agente pueda participar en la sociedad sin verse en una posición muy desigual respecto a los más aventajados), y no la simple compensación por la suerte bruta, el criterio distributivo de Rawls. Pensar que el igualitarismo de la suerte desarrolla de una forma más coherente las ideas de Rawls responde a una muy equivocada interpretación de la obra de este (Freeman, 2006, pp. 56-57; Queralt Lange, 2014; Sangiovanni, 2007, pp. 22-29; Scheffler, 2003, pp. 24-31; Tan, 2011, p. 406). La interpretación que los igualitaristas de la suerte hacen de la igualdad no encuentra apoyo en la obra de Rawls. La justificación de esa interpretación debe por lo tanto buscarse en las obras de los defensores del igualitarismo de la suerte, no en la obra de Rawls. Comenzaremos por la propuesta de Dworkin quien, como ya se ha comentado, puede considerarse el fundador del igualitarismo de la suerte.

Existen algunas similitudes entre la propuesta justificatoria de Dworkin y la de Rawls. Ya se comentó en el apartado anterior la contradicción que supone buscar una concepción pública de la justicia basándose en el interés racional individual. Sin embargo, como veremos, es este interés el que guía el igualitarismo de la suerte (E. S. Anderson, 1999, p. 287). Para determinar cuándo se da un impacto de la mala suerte bruta (no debida a las elecciones sino a circunstancias contingentes) que deba ser compensado, Dworkin recurre, al igual que Rawls, a una construcción *hipotética* para justificar las desigualdades sociales, pero ahora, en vez de con un contrato entre ciudadanos libres e iguales, nos encontramos con un *mercado hipotético de seguros* (id., 292-304). Ante un riesgo debido a la suerte bruta, ya sea de tener menores capacidades que una persona cualquiera o sufrir alguna discapacidad, el argumento del mercado hipotético de seguros se pregunta si personas situadas en una situación hipotética tal que tengan «an equal antecedent chance of suffering it» (id., 331), habrían juzgado racional asegurarse frente a tal riesgo. Si tal seguro es considerado racional, el Estado deberá ofrecer una seguridad ante ellos (mediante una prima obligatoria recaudada mediante impuestos). Como en todo mercado, la racionalidad del seguro dependerá tanto del mayor o menor interés de todos por asegurarse de un riesgo determinado como por la posible incidencia del riesgo (un riesgo

muy perjudicial que puedan sufrir no demasiadas personas, pero no tan pocas que hagan el riesgo irrelevante, como una discapacidad, tendría una prima pequeña y una retribución elevada, por lo tanto sería racional; no tener las capacidades de un superdotado no supone un daño muy elevado mientras que la probabilidad de no tenerlas es muy elevada, por lo que la prima será altísima y la retribución muy baja, por lo tanto no sería racional).

Lo primero que salta a la vista de la construcción de Dworkin es que pretende justificar las obligaciones públicas a partir de las meras preferencias o gustos privados de los individuos. Sin embargo, ni siquiera si todas las personas estuviesen de acuerdo en querer comprar X, de aquí no se sigue la obligación de la sociedad de pagar por X. Hay una radical diferencia entre lo que las personas quieren individualmente y lo que otras personas están obligadas a darles. En palabras de Anderson,

«It is one thing for everyone to decide that something is worth purchasing for their private consumption, quite another to decide that citizens acting collectively are obligated to socialize the cost of providing it to everyone. I conclude that *people's real or hypothetical market choices offer no guidance whatsoever to what citizens are obligated to provide to one another on a collective basis*. This suggests another desideratum for egalitarian theory: it must supply principles for collective willing- that is, for what citizens should will together, not just for what each can will individually» (E. S. Anderson, 1999, pp. 309-310).

Otro aspecto notable de esta construcción del mercado hipotético es que no es coherente con la centralidad que el igualitarismo de la suerte pretendía dar a la responsabilidad personal. Rawls podía coherentemente recurrir a una construcción hipotética porque su objetivo era determinar lo que personas racionales y razonables, según una interpretación particular de estas características, considerarían como justo, pero no se proponía justificar las desigualdades justas según el uso que usted o yo hayamos hecho con nuestra libre elección. El mercado hipotético de seguros de Dworkin no tiene en cuenta la responsabilidad individual porque lo que allí pretende determinarse no tiene por qué coincidir con las elecciones que de hecho son realizadas por las personas de carne y hueso, que es a lo que el igualitarismo de la suerte pretendía ceñirse (E. S. Anderson, 1999, p. 309; Queralt Lange, 2014, pp. 264-265)¹⁹. Una persona real puede tener diferentes

¹⁹ Queralt Lange también sostiene en estas páginas que esta falta de sensibilidad hacia la responsabilidad, contradictoria con las intenciones originarias del igualitarismo de la suerte, además de en Dworkin también se da en los otros dos autores que más desarrollaron esta perspectiva teórica, Cohen y Anderson.

actitudes contra el riesgo y decidir voluntariamente gastar sus recursos en algo diferente al seguro. Sin embargo, las decisiones individuales de compra de Dworkin en su mercado hipotético pretenden imponer coactivamente a ese otro comprador qué decisiones son racionales y responsables y qué impuestos debe pagar para cubrir los seguros que el Estado social debe garantizar. Bajo el supuesto de que algunos compradores tienen una capacidad de juicio más pobre y unas preferencias más irracionales que otros, el paternalismo ocupa el lugar de la responsabilidad personal. Sin embargo, la racionalidad basada en la mera satisfacción de las preferencias individuales no puede justificar tales medidas paternalistas, pues independientemente de la calidad de sus juicios y preferencias, esos serán sus juicios y preferencias, el punto de referencia último de *tal* racionalidad.

Las actitudes que están detrás de la reclamación de igualdad son también especialmente reseñables. ¿Cuál es el criterio fundamental que determina la justicia de una distribución de recursos? Dworkin lo deja bien claro: la prueba para saber que una distribución es justa es que las personas no sientan *envidia*, que ninguna prefiera el paquete de recursos que le ha tocado a otra (Dworkin, 1981b, p. 285). Sin embargo, es muy difícil ver por qué el que una persona desee lo que otra persona tiene deba generar obligaciones por parte del envidiado. Incluso, «to even offer one's own envy as a reason to the envied to satisfy one's desire is profoundly disrespectful» (E. S. Anderson, 1999, p. 307). Por otro lado, Dworkin reconoce que a ciertas personas les han tocado en la lotería natural ciertas características por las que ellos no son responsables, en virtud de las cuales este test de envidia no se podrá cumplir. Si alguien ha tenido la mala suerte de que le haya «tocado» alguna discapacidad o talentos con poco valor de mercado, dado que estos «recursos» no pueden ser transferidos, muy difícilmente estas personas no tendrán envidia de otras sin estas características. En estos casos, según Dworkin, lo más a lo que se puede aspirar es a compensar a estas personas mediante recursos materiales independientes (Dworkin, 1981b, p. 301). Estas personas merecen compensación, por lo tanto, en virtud de sus características internas defectuosas. Esta razón para ofrecer ayuda, sin embargo, es «deeply disrespectful of those to whom the aid is directed» (E. S. Anderson, 1999, p. 303). Los ciudadanos deben demostrar su inferioridad personal si quieren ser beneficiarios de las ayudas estatales, y el Estado, para conferirles, debe emitir juicios públicos sobre el inferior valor de ciertas características de los individuos y debe entrometerse en los asuntos personales de los ciudadanos para determinar su grado de

responsabilidad sobre tales características. Es la inferioridad y no la igualdad, por lo tanto, lo que fundamenta las reclamaciones de los ciudadanos según el igualitarismo de la suerte (id., 306). Esta teoría, por lo tanto, falla en expresar el igual respeto y preocupación por las personas.

Resulta también llamativa esta forma de interpretar las reclamaciones de justicia, basados en la mayor o menor suerte de que nos hayan tocado ciertos atributos individuales. Esta perspectiva «pasa por alto la estructura social y lo convierte en un planteamiento de la justicia poco satisfactorio» (Young, 2011, p. 49)²⁰. Según Dworkin, si una persona ha tenido la mala suerte de tener características no ventajosas, y siempre que esto no se deba a sus propias elecciones, la justicia distributiva exige que se le transfieran bienes materiales que pasen a formar parte de sus recursos propios. Las condiciones estructurales por las cuales algunas características se convierten en ventajosas o no, no entran para nada en su argumentación. La forma en que el igualitarismo de la suerte trata a los discapacitados es, nuevamente, paradigmática. Según esta, como ya se dijo, debemos reconocer la inferioridad de las capacidades de los discapacitados, y compensarlos transfiriéndoles bienes que pasarán a ser de su propiedad privada (ya sea financiando una silla de ruedas a un parálítico o una subvención a un ciego por sus dificultades para encontrar un trabajo bien remunerado). Esto contrasta con las reclamaciones de estas personas, quienes rechazan que se vea su situación como intrínsecamente horrible o inferior, sino que defienden que el mundo social no esté organizado exclusivamente tomando como referencia a personas con capacidades motoras o visuales diferentes a las suyas, que a su vez le impide a ellos desarrollar su vida (E. S. Anderson, 1999, pp. 333-334). Al denunciar una injusticia se hace algo más que al lamentarnos por un infortunio innecesario, se expone al foco de la crítica el conjunto de nuestro mundo social, conjunto

²⁰ Algunos igualitaristas de la suerte han intentado evitar esta objeción tratando de combinar esta tradición con una perspectiva institucionalista de la justicia. Sin embargo, como se verá al comentar la propuesta de Tan (Tan, 2011), esta estrategia tiene graves problemas que permiten dudar seriamente sobre su compatibilidad con el igualitarismo de la suerte. Más adelante se señalarán cuatro problemas de esta combinación: diluye la relevancia normativa del concepto de *suerte*; necesita criterios que el igualitarismo de la suerte no puede ofrecer para evaluar los modos mediante los que las relaciones institucionales determinan la posesión de ciertas características como buena o mala suerte; necesita criterios que el igualitarismo de la suerte tampoco puede ofrecer sobre qué discriminaciones (interpretadas aquí meramente como pérdidas subjetivas de bienestar en comparación con otros) son relevantes o no; y no puede justificar la limitación de las reclamaciones de justicia a las relaciones institucionales.

que, a diferencia de la mera mala suerte, no está fuera de nuestro control (Young, 2011, p. 53).

En cualquier caso, lo que la construcción del mercado hipotético de seguros pretende justificar es qué impactos de la mala suerte sería racional compensar por un Estado capitalista con recursos limitados. Es decir, dado que el Estado no tiene recursos para compensar todos los efectos de la mala suerte, nos ofrece un procedimiento para determinar cuáles de estos efectos deben ser compensados por ser a la vez relevantes y no demasiado costosos. Lo que en cualquier caso no se ofrece es una justificación, aún más fundamental, para que debamos aceptar su enunciado normativo fundamental, esto es, la idea de que una distribución es justa cuando responde, dentro de nuestras posibilidades, a la responsabilidad y a las elecciones de cada cual, y no a sus circunstancias producto de la mala suerte bruta. Dworkin no nos ofrece ninguna razón por la que debamos aceptar esta idea y sus continuadores, como veremos a continuación, tampoco.

Frente a la amplia y compleja justificación que Rawls elaboró como base a sus principios de justicia, los partidarios de esta interpretación de la justicia distributiva «have done less than one might expect to provide an independent defense of the position at the fundamental level» (Scheffler, 2003, p. 7). Mientras que sus discusiones parecen dirigidas fundamentalmente a otros igualitaristas de la suerte y versan sobre las mejores interpretaciones acerca de qué debe ser distribuido y qué tipo de desigualdades deben ser compensadas según aquella interpretación de la equidad, dedican muy poco tiempo en justificar esta interpretación frente a otras (id., 13-14). Presentan su idea de que la equidad exige compensar las desigualdades no debidas a las propias elecciones y respetar las desigualdades debidas a la propia elección como si se tratase de una intuición evidente que *a priori* debe ser aceptada como un principio moral correcto cuyo rechazo sólo puede estar basado en errores de razonamiento o juicio (Arneson, 2004, p. 21). Esta ausencia de justificación moral de sus fundamentos normativos es aún más disonante si se tiene en cuenta que es una concepción alejada de «the prevailing political morality in most liberal societies» (Scheffler, 2003, pp. 5-6) y «strangely detached from existing egalitarian political movements», movimientos cuyas reivindicaciones contra las injusticias estarían

enormemente alejadas de las exigencias e interpretaciones que se desprenden del igualitarismo de la suerte (E. S. Anderson, 1999, p. 288)²¹.

Según Scheffler, el principal problema del igualitarismo de la suerte es que no se basa en una concepción suficientemente fundamentada y general de la equidad como un valor moral o un ideal normativo y, en ausencia de esta fundamentación, el patrón distributivo favorecido por el igualitarismo de la suerte será «arbitrary, pointless, fetishistic: no more compelling than a preference for any other distributive pattern» (Scheffler, 2003, p. 23). Scheffler o Anderson proponen la *igualdad democrática* como una interpretación mejor fundamentada de lo que la igualdad exige²². Está mejor fundamentada porque busca basarse en una interpretación de la misma racionalidad práctica según la cual qué sea lo correcto moralmente es algo que depende de su aceptación libre por todos los involucrados en los discursos morales. Qué enunciado normativo puede valer como correcto es una cuestión intersubjetiva que sólo puede responderse atendiendo a los discursos de justificación en los que cada cual ofrece sus razones en igualdad de condiciones. La idea de «igualdad democrática» hace referencia a la igualdad que exigen las condiciones «de un discurso racional dirigido al entendimiento en el que han participado todos los interesados» (Habermas, 1999, p. 64), y entre estas hay sin duda exigencias de igualdad material que promueven una redistribución de recursos, pero no sólo. Mientras que la aceptabilidad racional de una enunciación que pretende validez normativa depende de que se cumplan ciertas propiedades ideales durante el proceso de la argumentación (id., 76)²³, la *igualdad democrática* haría referencia a la exigencia de

²¹ Como se verá en el próximo capítulo, uno de los cambios más relevantes en la forma de entender la teoría de la justicia ha sido en el papel que la idea de injusticia adopta dentro de la teoría. Frente a propuestas teóricas que parten de unos criterios ideales ofrecidos por el teórico desde los que sólo derivativamente se entendería qué son las injusticias, este cambio priorizaría las injusticias sentidas o reivindicadas por las personas como punto de partida para elaborar lo que la justicia exige. Desde este punto de vista, una propuesta de justicia no puede estar desconectada de los movimientos sociales que promueven la interpretación y la denuncia de las injusticias experimentadas, por el riesgo de interpretar reductivamente la injusticia y olvidar sistemáticamente a muchas víctimas. De acuerdo con Anderson y Scheffler, el igualitarismo de la suerte sería una de las propuestas de las últimas décadas más alejadas de este giro y el fruto de esta lejanía sería una interpretación reductiva y excluyente de la injusticia. Los colectivos de personas con alguna discapacidad parecen más bien tomar como objeto primordial de crítica, no como base de sus reivindicaciones, la idea de que la sociedad debe compensarles por haber tenido la *mala suerte de ser como son*. Desde esta perspectiva, la interpretación del igualitarismo de la suerte parece alimentar una profunda falta de respeto (E. S. Anderson, 1999, pp. 304-307).

²² Según estos autores, esta igualdad es la que defendía Rawls y la que se encontraba al fundamento de sus principios de justicia.

²³ Como es sabido, según Habermas estas condiciones son: «(a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; (b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; (c) los participantes tienen que decir lo que opinan; (d) la comunicación tiene que estar

concretar y materializar esta concepción moral general dentro de contextos socio-políticos reales. En toda comunidad sometida a normas, las personas serán libres si pueden ver como propias las normas que se les imponen, y esto será posible sólo si se cumplen las condiciones sociales (no sólo de redistribución material, sino también, como se verá más adelante, de respeto de la diversidad cultural o de igual participación política) de su participación igualitaria en tal comunidad (E. S. Anderson, 1999, pp. 312-315; Scheffler, 2003, pp. 21-23).

Esta idea de *igualdad democrática* es más fundamental que la propuesta redistributiva del igualitarismo de la suerte no sólo porque conecta las exigencias de igualdad material con las exigencias de la justificación mediante la razón práctica, sino porque para poder concluir legítimamente que lo que la igualdad exige es la mitigación de las desigualdades debidas a la suerte, como los igualitaristas de la suerte exigen, habría que suponer que entre las personas que participan en los discursos que tienen por fruto tal conclusión ya se da la *igualdad democrática* o que tal conclusión se ofrece como la mejor forma de cumplir con tal igualdad²⁴. Frente a ello, las respuestas que han dado algunos representantes del igualitarismo de la suerte a la crítica contenida en esta propuesta demuestran precisamente sus déficits justificativos. Un primer problema consiste en que parecen no comprender las exigencias de la racionalidad práctica así caracterizada. El segundo problema es que, con la finalidad de insistir en su interpretación de la igualdad, se llega incluso a rechazar la idea de que los principios morales correctos son los que pueden lograr asentimiento intersubjetivo entre sus sometidos. Pero rechazada esta idea y sin ofrecer una interpretación alternativa de la justificación por la razón práctica, parece que sólo queda el dogmatismo intuicionista.

Para ilustrar el primer problema tomaremos las limitaciones que Tan cree ver en la propuesta de la igualdad democrática. Según este pensador, esta perspectiva está limitada a las sociedades *institucionalizadas como* democracias. En Estados no democráticos o en un orden global que no puede ser caracterizado como una democracia global, las exigencias distributivas ni siquiera podrían surgir (Tan, 2011, p. 398)²⁵. Tan se deja

libre de coacciones» (Habermas, 1999, p. 76) Condiciones que apuntan a la exigencia de una igualdad en la participación: que todos los interesados sean incluidos y que todos sean iguales comunicativamente.

²⁴ Sobre el supuesto círculo vicioso aquí implicado (una conclusión correcta requiere el cumplimiento de ciertas condiciones previas, pero para poder determinar cuáles son estas condiciones se precisan conclusiones correctas) se volverá en los próximos capítulos.

²⁵ Esta confusión alcanzó amplia difusión gracias a la obra de Nagel, «El problema de la justicia global», obra cuyo objetivo era precisamente negar la legitimidad de las reclamaciones distributivas a nivel global

confundir por el adjetivo *democrático*, al asociarlo exclusivamente a las instituciones realmente existentes, es decir, no entiende su dimensión deontológica. Como se ha visto, la *igualdad democrática* responde a una forma de entender las justificaciones aceptables para una racionalidad práctica postmetafísica. Su exigencia es que una norma válida es aquella que puede ser aceptada por todos en unos discursos de justificación que deben cumplir con ciertas condiciones. La igualdad que exige la justicia, que aquí es lo que denominamos *igualdad democrática*, haría referencia a las condiciones que socio-políticamente deben cumplirse en el mundo real para poder alcanzar tales exigencias abstractas de legitimidad normativa. Para ser justos, los sistemas político-normativos que se nos imponen deben permitir a todos los agentes implicados, interpretados como agentes morales iguales, participar en igualdad de condiciones en la determinación de tal sistema. En el caso de los Estados modernos, esta concepción implica que estos deben ser sistemas democráticos. Lo cual conlleva no sólo el igual poder político de los ciudadanos, sino también demandas de un igual reconocimiento y una distribución de recursos que les permitan participar como iguales en los intercambios sociales (Fraser, 2006a). Es decir, esta concepción no dice que las demandas de distribución sólo puedan elevarse si, y sólo si, se realizan dentro de un sistema democrático. Todo lo contrario, afirma que cualquier sistema social debe permitir la igual participación de sus integrantes en la determinación de la forma de su relación (*debe ser democrática* en este sentido) y las demandas de distribución de recursos es una condición, *entre otras*, para que esta participación pueda realizarse.

Esto nos lleva a otro aspecto de la dificultad del igualitarismo de la suerte para comprender las exigencias de una racionalidad práctica intersubjetiva. Tan afirma que otra de las ventajas del igualitarismo de la suerte frente a la igualdad democrática es que ésta toma la igualdad distributiva como algo meramente derivativo, mientras que aquél «take distributive equality to matter directly» (Tan, 2011, p. 398). Cuesta muchas veces entender las razones por las que autores del igualitarismo de la suerte u otros más cercanos a la herencia rawlsiana toman lo distributivo como valor de cambio universal para cualquier injusticia, lo que les lleva a simplificar la respuesta de la justicia a cualquier reclamación como un asunto de distribución (Pevnick, 2008). Es esta una simplificación problemática, pues reduce *a priori* el tipo de injusticias que es posible abordar y el tipo

(Nagel, 2008). Sobre esta confusión en este texto de Nagel, ver Armstrong (2009), «Coercion, Reciprocity, and Equality Beyond the State».

de respuestas posibles. Si la igualdad de los agentes es lo que está en juego, cuesta mucho entender que esta igualdad se reduzca a meramente a un asunto distributivo, precisamente en un momento en el que las demandas de reconocimiento o de participación política tienen cada vez más relevancia (Fraser, 2006a). No todo se compra «con la billetera», y si lo que importa es tratar a las personas «*qua equal moral agents*» (Tan, 2011, p. 398), la suposición de que el respeto de las personas como iguales agentes morales sí acepta su reconversión íntegra como un asunto de distribución de recursos requeriría una justificación que nunca se da, y que es difícil ver cómo podría ser dada. Una concepción de justicia que pueda integrar diversas formas de interpretar las injusticias y de responderlas tendrá mucha más capacidad crítica que una que las reduzca *a priori* a una única interpretación.

Para ilustrar el segundo problema, atenderemos en este caso a Arneson. La distancia entre el igualitarismo de la suerte y aquella concepción de legitimidad normativa intersubjetiva que hemos identificado como la base de la igualdad democrática es reconocida claramente por este filósofo (2004, pp. 12-15). Ante la objeción de que para poder realizar el patrón distributivo sostenido por el igualitarismo de la suerte el Estado tendría que hacer intromisiones inaceptables en la vida de las personas y juicios morales no compatibles con el respeto de esas personas como iguales agentes morales, Arneson responde que es necesario distinguir entre el nivel fundamental de los principios morales y los programas políticos, y aunque «*correct moral principles may well be controversial among the well-intentioned members of society (...) If these are correct, you do me no wrong in using state power in this way*» (id., 13, énfasis mío). La conclusión de Arneson es que si tal principio intersubjetivo de legitimidad rechaza que el patrón distributivo que defiende el igualitarismo de la suerte sea el correcto, a pesar de que los agentes deliberantes que lo rechazan hayan sido muy *razonables*, entonces «*the liberal legitimacy norm should be rejected*» (id. 14). Arneson está dispuesto a mantener que su patrón distributivo es el correcto a pesar de que imponga grandes sacrificios a las personas y a pesar de que otros o todos los otros agentes morales razonables, deliberando acerca de lo moralmente aceptable, lo rechazasen. Arneson no entiende que este principio de legitimidad intersubjetiva es un principio que se aplica tanto a las políticas públicas como a los principios morales fundamentales (o al menos tan moralmente fundamentales como su patrón distributivo). Arneson no puede decir que las personas deben aceptar cualquier consecuencia que se derive de su patrón distributivo correcto, porque lo que está aún por

probar es precisamente que éste es *correcto*, y si rechaza que la validez de cualquier reclamación normativa debe probarse a través del intercambio discursivo o justificativo entre todas las personas implicadas, entonces debería ofrecer alguna otra interpretación del punto de vista moral (o de la legitimidad de las reclamaciones que aspiran a validez general), que sin embargo no ofrece. Además, esta otra interpretación debería estar aún fundamentada en el respeto de todas las personas como iguales agentes morales, que es la idea en la que el igualitarismo de la suerte aún pretendía basar su aspiración de igualitarismo. Pero rechazado aquel principio intersubjetivo de legitimidad, es muy difícil imaginarse cómo podría ser esa otra interpretación a no ser que se reclame alguna forma de intuicionismo dogmático.

2. A pesar de estos déficits de justificación, se podría conceder que esta propuesta podría autojustificarse mediante su atractivo como patrón distributivo, por los beneficios que reportaría a la sociedad en caso de que ésta lo adoptase como criterio organizador. Pero desde este punto de vista, lamentablemente, los problemas que han sido señalados para mostrar su falta de atractivo como ideal social son abrumadores. Anderson hace un repaso por algunos de ellos (E. S. Anderson, 1999, pp. 295-307): abandono de las víctimas negligentes, discriminación de los discapacitados, discriminación geográfica de los ciudadanos, discriminación ocupacional, vulnerabilidad de los cuidadores dependientes, explotación y falta de una red de seguridad, abandono de los prudentes, paternalismo, problema de los gastos caros, empleo de la (in)satisfacción para justificar la opresión pública, etc.

Las controversias internas de la familia del igualitarismo de la suerte son amplias, por lo que hay *algunas* versiones menos vulnerables a *algunos* de estos problemas, aunque generalmente las versiones elaboradas para resolver algunos de estos problemas hacen surgir otros. Por ejemplo, la versión de Arneson de sustituir el criterio de elección por el de mérito parece específicamente diseñada para resolver el problema del abandono de los prudentes (Queralt Lange, 2014, p. 216). Sin embargo, introducir criterios de mérito moral para determinar las políticas públicas de distribución no parece compatible con una política liberal que respete por igual la diversidad de concepciones del bien que determinan diferentemente qué cuenta como una acción moralmente meritoria. Otro ejemplo puede ser la propuesta pluralista de Tan, diseñada para hacer frente a la objeción del abandono de las víctimas negligentes. Según este autor, la propuesta distributiva del igualitarismo de la suerte es sólo un principio con un campo de aplicación acotado dentro

del más amplio terreno de la moralidad. El problema del abandono de las víctimas negligentes caería fuera de los problemas de justicia distributiva y debería ser contestado como un asunto de asistencia humanitaria básica (Tan, 2011, pp. 400-402). Sin embargo, esta respuesta no responde realmente a ese problema, pues lo que está en juego es qué merece en justicia una persona para que pueda realizar su vida en sociedad como un igual, y una asistencia humanitaria mínima no es una respuesta a lo que una justicia igualitaria exige en nuestras sociedades democráticas. Además, para una visión como la de Tan que *pretende* ser institucionalista, es incluso cuestionable que el humanitarismo sea ni siquiera una cuestión de justicia (Forst, 2014b, pp. 37-41). No podemos confundir justicia con humanitarismo.

Para responder a la objeción de que el igualitarismo de la suerte exigiría compensar por cualquier gusto personal debido al desarrollo no intencional de la propia identidad (gustos caros) o a cualquier producto de la mala suerte (financiar operaciones de cirugía estética a los feos), así como para defender al igualitarismo de la suerte de la acusación de que no presta atención a las relaciones sociales, Tan propone un igualitarismo de la suerte *institucional* (Tan, 2011, pp. 402-406). La posibilidad de un igualitarismo de la suerte institucional es negada por otros igualitaristas de la suerte como Arneson. Aquí me limitaré a dudar de la posibilidad de la propuesta de Tan, porque su defensa presenta diversos problemas y contradicciones. Sólo por citar algunos, Tan comienza reconociendo que el igualitarismo de la suerte es un «commitment that can apply among persons quite independently of their associative ties to each other» (id., 395), pero precisamente eso es lo contrario de lo que afirma la concepción institucional, según la cual la justicia es un ideal que sirve para evaluar la forma de estas relaciones asociativas (Rawls, 2014, p. 18). Por otro lado, Tan reconoce que la concepción institucional afirma que el objeto de la justicia no son las contingencias naturales, sino el modo como éstas son incorporadas dentro de las relaciones sociales (Tan, 2011, p. 402). Antes de las instituciones sociales no hay ni mala ni buena suerte, pues estas sólo surgen cuando las instituciones organizan el mundo social y valorizan algunas características frente a otras, concediéndolas ventajas sociales (Young, 2011, p. 51), de modo que sólo entonces puede hablarse con sentido de que algunas personas han tenido la mala suerte de presentar características discriminadas. Sin embargo, todo esto hace caer la relevancia de la idea de «suerte» como criterio de justicia social, pues hay que notar que aquí la idea de «mala suerte» no tiene ningún papel normativo, sino que se usa para describir algunas

características determinadas por la estructura y que *a priori* no tienen por qué ser ni buenas ni malas. *Hacen falta criterios adicionales* independientes de la mera idea de «suerte» para evaluar los modos mediante los que las relaciones institucionales determinan la posesión de ciertas características como buena o mala suerte. En su respuesta a la objeción de que el igualitarismo de la suerte impondría compensación a las personas feas por el hecho de serlo, Tan recurre también a la visión institucional para salvar esta idea que reconoce como contraintuitiva. Según Tan, las desventajas de las personas feas no son debidas a factores institucionales (id., 403). Sin embargo, aquí también se contradice, pues si se acepta una visión ampliada de lo que constituye una institución social, como él mismo hace, que incorpore también normas y prácticas sociales informales (id., 411), es difícil negar que en este mundo informal de hecho sí se dan prejuicios y discriminaciones que tienen por consecuencia reducir el bienestar de las personas feas. La fealdad realmente impone desventajas a las personas en cuanto a la realización de su bienestar, aunque sólo sea, como dice Anderson, por no poder tener las citas románticas que le gustaría, y estas son desventajas institucionalmente causadas. Mientras que es innegable que nos encontramos delante de una desventaja institucionalmente causada (en sentido amplio), lo que es cuestionable es que la justicia exija recompensar a toda persona por sus *deseos* así frustrados. Si aceptamos que resulta contraintuitivo que se deba compensar económicamente a los feos por el simple descenso de bienestar debido a su mayor dificultad para tener citas románticas, para escapar de este problema sería necesario *encontrar criterios* que distingan las desventajas relevantes de las irrelevantes. Uno de los problemas del igualitarismo de la suerte, a diferencia de la *igualdad democrática*, es que su interpretación de lo que exige la igualdad no puede proveer por sí misma tales criterios de relevancia²⁶.

Señalaré tan sólo una contradicción más de Tan: en su defensa de una distribución global, afirma que los igualitarios de la suerte *sólo* necesitan demostrar que «the current global distribution of wealth and/or opportunities does not track persons' choices and efforts»

²⁶ Como vimos, Dworkin diseñó su estrategia del mercado hipotético de seguros para seleccionar racionalmente los impactos de la mala suerte que resultan a la vez relevantes y materialmente posibles de compensar. La idea aquí es que la simple defensa del principio abstracto de que la igualdad justa exige compensar los efectos de la mala suerte no es un principio normativo suficiente. Hacen falta otro tipo de justificaciones, como el del mercado de seguros de Dworkin. Como dijimos al comienzo, la propuesta de este autor no sólo es la que señaló el nacimiento del igualitarismo de la suerte, sino el que lo desarrolló más sistemáticamente. Llama la atención la ausencia de consideración a este problema por parte de sus continuadores.

(id., 409). Esta idea es contradicha cuando intenta defenderse de que su postura implicaría la conclusión, que él mismo reconoce como absurda, de que en caso de que se descubriera un planeta extraterrestre con vida inteligente en condiciones paupérrimas, la justicia exigiría la transferencia de recursos hacia ellos. La idea de que la justicia no exige aliviar su situación porque los extraterrestres no comparten ninguna institución con nosotros no es válida, porque si acepta el principio expresado en la cita que acabamos de reproducir, Tan debería reconocer que la situación de esos extraterrestres no es producto de sus elecciones personales, que ellos tienen la mala suerte de no compartir ninguna estructura institucional con nosotros y, como eso es sólo resultado de la mala suerte de haber nacido en tal planeta y no en el nuestro, tal estructura debe desarrollarse de modo que se compensen los frutos de tal mala suerte. Da igual lo difícil que esto sea, o incluso que fuese imposible técnicamente, lo relevante es que el igualitarismo de la suerte afirma que eso es lo que debe ser. Es decir, el igualitarista de la suerte no puede mantener al mismo tiempo, por un lado, el principio de que para identificar una injusticia sólo tenemos que demostrar que el patrón distributivo no es un producto de las propias elecciones y esfuerzos y, por otro, la idea de la limitación de las reclamaciones de justicia a las relaciones institucionales.

De un modo más relevante para la actual discusión, uno de los principales problemas del igualitarismo de la suerte es que *no puede* ser considerado una concepción política de la justicia, o dicho de otro modo, aspirar a alcanzar algo aceptable por todos los ciudadanos (Queralt Lange, 2014). En la medida en que alcanzar tal concepción nos parezca importante, menos atractivo nos resultará el igualitarismo de la suerte. Ya hemos visto que el igualitarismo de la suerte se apoya en una interpretación de la responsabilidad basada en la distinción entre elecciones y circunstancias (Dworkin, 1981b, p. 303; Tan, 2011, p. 394)²⁷. Las desigualdades que existen por virtud de éstas deben ser compensadas (ya sea destinando recursos a las víctimas de la mala suerte o cobrando impuestos a quienes se benefician de su buena suerte), mientras que las que existen por aquéllas deben ser respetadas. «Perhaps the most obvious difficulty is that the degree of weight that the luck egalitarian places on the distinction between choices and circumstances seems, on its face, to be both philosophically dubious and morally implausible» (Scheffler, 2003, p.

²⁷ La modificación de Arneson por la cual el objeto de consideración sería el mérito y no la elección (Arneson, 2004, pp. 2-3) no le hace menos susceptible de lo que se dice a continuación, pues su idea también depende de que los comportamientos moralmente loables de las personas respondan al control de su libre voluntad.

17). Es filosóficamente problemática porque para que esta idea de responsabilidad tenga el peso que los igualitaristas de la suerte quieren asignarle, la circunstancia no elegida es interpretada como «a contingent feature of the causal order, which is not under the individual's control and does not implicate his or her personhood» (id., 18), mientras que las elecciones voluntarias «are fully under the control of individuals and constitute pure expressions of their agency» (id.). Pero esta ontología libertaria, según Scheffler, constituye una concepción metafísica implausible de la elección (id., 18-19).

El igualitarismo de la suerte estaría ciego ante la profunda interdependencia mutua de todas las personas en las sociedades modernas y el grado en que nuestras elecciones, capacidades y opciones dependen de los contextos sociales en los que nos encontramos (E. S. Anderson, 1999, pp. 321-326; Young, 2011, pp. 48-55). Si esto es así, dado que el libertarianismo que fundamenta esta distinción del igualitarismo de la suerte «descansa sobre premisas controvertidas como la negación del determinismo y la idea de “agente causal no-causado”, no es realista pensar que puede haber un consenso alrededor de una teoría de la justicia que lo incorpore» (Queralt Lange, 2014, p. 141). Se puede intentar resolver este problema buscando alguna alternativa compatibilista de responsabilidad, esto es, una concepción de responsabilidad que sea compatible con la existencia de condicionantes de nuestras elecciones, pero el precio de esta salida sería que esta alternativa serviría tan sólo para justificar juicios elogiosos o culposos, pero no para distribuir coactivamente cargas y beneficios, pues si no somos plenamente libres para elegir un estado de cosas, imponernos una carga por ello parece moralmente objetable (id., 142). Esto pone a los igualitaristas de la suerte ante dos alternativas igualmente indeseables:

«si adoptan una posición compatibilista pueden permanecer agnósticos acerca del determinismo y evitar adoptar una posición metafísica polémica a costa de restar plausibilidad moral a su concepción. Si eligen una posición incompatibilista, en cambio, su criterio de justicia resulta moralmente más atractivo pero se convierte en rehén de una concepción metafísica que es demasiado controvertida como para ganar aceptación general en un contexto de pluralismo moral» (Queralt Lange, 2014, pp. 142-143).

Por otra parte, el igualitarismo de la suerte parece incapaz de promover el desarrollo de un sentido de la justicia entre los ciudadanos (Queralt Lange, 2014, p. 147). En la medida en que este sentido es importante para asegurar la estabilidad de una concepción de la justicia (Rawls, 2013, pp. 172-176), esta incapacidad del igualitarismo de la suerte

parecería poner en duda su viabilidad como ideal de justicia social. El desarrollo de un sentido de la justicia depende de que se asegure un bienestar material que no simplemente cubra las necesidades básicas mínimas para el mantenimiento de la vida, sino que permita que las personas participen en la sociedad como ciudadanos libres e iguales, limitándose las desigualdades económicas (Rawls, 2002, pp. 176-177). Pero el igualitarismo de la suerte tiene dificultades tanto para garantizar unas condiciones mínimas decentes a todos, como para limitar las desigualdades sociales. Según esta teoría, las desigualdades debidas a la responsabilidad de una persona deben ser respetadas. Tanto para los que ganan cada vez más, como para su opuesto, este principio no permite cualificaciones sobre los límites de las consecuencias de las elecciones para los sujetos. Este es el problema que Anderson denomina «abandono de las víctimas negligentes» (E. S. Anderson, 1999, pp. 295-296). Si sus decisiones le llevan a la indigencia, estaremos ante un resultado justo sobre el que no debemos intervenir. Ya hemos visto que Tan respondía a este problema con el pluralismo normativo: el igualitarismo de la suerte sólo pretende regular las cuestiones de justicia distributiva. El problema de las víctimas negligentes es una cuestión de asistencia humanitaria básica y un igualitarista de la suerte puede aceptar simultáneamente ambos principios porque se aplican en dominios morales diferentes (Tan, 2011, pp. 400-401). En cualquier caso, aunque aceptásemos la respuesta de Tan, el igualitarismo de la suerte seguiría siendo una teoría incapaz de limitar las desigualdades existentes en la sociedad. Cualquier principio que se invocase para limitar las desigualdades introduciría consideraciones que no pertenecen al igualitarismo de la suerte (id., 152-153).

Para terminar, quisiera señalar que el modo de entender la justicia de los igualitaristas de la suerte tiene efectos en su modo de entender la política democrática real. En primer lugar, la igualdad de recursos presupone las ideas de propiedad privada y de mercado (Dworkin, 1981b, pp. 283-284). Esto restringe *a priori* de un modo excesivo la discrecionalidad del legislador democrático (Queralto Lange, 2014, pp. 268-269). Sólo sería justo un Estado de bienestar capitalista de mercado, lo cual coarta de un modo excesivo las opciones a disposición de los ciudadanos. Por otro lado, por el hecho de que los igualitaristas de la suerte tengan ya claro desde el comienzo que la justicia se reduce al cumplimiento de un patrón distributivo determinado, tienden a considerar la democracia como algo meramente instrumental. Dworkin no tiene reparos en asimilar la relación del Estado y los ciudadanos a la de un padre que tiene que distribuir su herencia

entre sus hijos (Dworkin, 2002, pp. 12-13). Lo sorprendente de este modelo es que no representa en absoluto una relación entre iguales (Scheffler, 2003, p. 35). Scheffler denomina a este modo de entender lo que la igualdad exige «administrative conception of equality». Lo que la igualdad requiere es que se cumpla cierto patrón distributivo. En coherencia, Arneson reconoce que «our assessment of various feasible social orders involving varying degrees of equality along the line of rank, power, and status should be made entirely with a view to the question, what social order would be the best means to the luck egalitarian end» (Arneson, 2004, p. 19). Si un Estado totalitario cumple mejor el patrón de los igualitaristas de la suerte, entonces la justicia nos dice que ese es el tipo de Estado que tenemos que preferir. Los ciudadanos son meros receptores de recursos, según la interpretación que los administradores del Estado tienen de lo que tratar a las personas como iguales requiere. En este contexto, se entiende perfectamente que algunos autores digan que Dworkin, en virtud de su concepción de justicia orientada meramente a cumplir con un resultado previamente dado, «subestima radicalmente la noción de un derecho a participar» (Waldron, 2016, pp. 216-217). Llegados a este punto, que Dworkin niegue explícitamente que la igualdad exija una igual distribución de poder político no debe de sorprendernos (Dworkin, 2002, pp. 190-200).

1.3. EL COMUNITARISMO. MICHAEL WALZER

Rawls, como dijimos, aceptaba como punto de partida la idea de que la validez de un principio normativo de justicia depende de que sus justificaciones sean aceptadas por las personas a las que pretende aplicarse. Su problema, como vimos, era que su teoría tenía problemas para reflejar esta idea. Por otro lado, el problema de los igualitaristas de la suerte era más de fundamentos. Sus propuestas teóricas no parecen respetar este principio. En general no tratan explícitamente la sintonía de esta idea de justificación postmetafísica con su afirmación a priorística de la igualdad como compensación de los resultados debidos a la suerte «bruta», y cuando lo hacen, como vimos en el caso de Arneson, llegan a rechazar explícitamente tal concepción de la justificación válida, aún sin ofrecer concepciones alternativas. Los comunitaristas, en cambio, hacen de tal principio de justificación intersubjetiva una idea fundamental. En este caso, como en el caso de Rawls, tendremos que prestar atención al modo como estos autores desarrollan esta idea de legitimidad.

El comunitarismo es una familia de pensamiento muy extensa y diversa. En los años ochenta surge como un correctivo a la deriva atomista y ahistórica que ellos creían ver en un liberalismo que enfatizaba la posibilidad de una perspectiva «desde ningún punto de vista particular» (Nagel, 1979). Para alcanzar tal perspectiva, según ellos, se debía suponer un individuo sin atributos, sin relaciones sociales, abstraído de la constitución histórica de la naturaleza humana, de las ideas y de los preceptos morales (MacIntyre, 1987, pp. 74-86), un ser que se reducía a ser un mero foco deseante separado y constituido previamente a sus fines y deseos, para el que sólo importa una libertad de elección monológica y desvinculada (Sandel, 2000, pp. 76-83). Por otro lado, los comunitaristas negaban la posibilidad de la distinción entre lo justo y el bien y la prioridad de lo justo, célebre reivindicación de Rawls (Rawls, 2013, pp. 206-246). Los individuos encuentran su identidad constituida de tal modo por los valores y concepciones del bien de su comunidad, que no puede existir coherentemente una esfera moral independiente de ellos. Sólo podría haber reflexiones inmanentes a los valores y principios compartidos dentro de una misma comunidad ética (Walzer, 1985). Es más, frente a los densos vínculos afectivos de la comunidad y sus fraternales y benevolentes virtudes, hacer primar la justicia, una moral pensada para la convivencia entre extraños, y «sus virtudes rivales», supondría «la ruptura de ciertos vínculos personales y cívicos», lo cual representaría una pérdida moral (Sandel, 2000, p. 52).

No son, sin embargo, estos los debates que aquí me interesan. Rastrearlos y analizarlos es algo que excede por completo las intenciones de este texto. Ya se ha escrito mucho sobre ello, por lo que en cierto modo ya se trata de un debate superado. Respecto al individuo sin atributos que estos autores denuncian, por un lado, es cuestionable que realmente el liberalismo se base en tal concepción (Forst, 2002, pp. 6-29; Kersting, 2001, pp. 281-286), aunque es también probable que la crítica del comunitarismo haya sido un empuje positivo para la autocorrección del liberalismo y la eliminación de sus versiones más trascendentalistas. En cualquier caso, esa idea de persona sin atributos, que debe negar los rasgos que más propiamente le hacen ser ella si quiere alcanzar el punto de vista de la objetividad moral, es categóricamente rechazada por al menos una de las ramas de la teoría liberal, la teoría discursiva. Esta insiste, al igual que el comunitarismo, en que las personas somos seres finitos y situados y, sin embargo, de ello saca consecuencias diferentes a las de los comunitaristas (Benhabib, 2006a, p. 86). Es posible defender al mismo tiempo un sujeto situado y la capacidad para distanciarse críticamente del universo

de valores representado por nuestra cultura. Por otro lado, la prioridad entre lo justo y lo bueno no supone, como los comunitaristas creen, establecer categorías rivales y excluyentes, sino garantizar las condiciones en las que la autonomía individual, el desarrollo de la vida de cada cual según la idea de vida buena que se tenga, pueda realizarse (Kersting, 2001, p. 289). La justicia no pretende imponer virtudes propias de un mundo de extraños a las más fraternales virtudes que imperan entre los familiares y amigos, como Sandel creía, sino establecer herramientas para examinar cualquier relación, pública o privada, que nos permitan asegurar que lo que se quiere presentar como fraternal y armónico no sea en verdad sino dominación (Shapiro, 1999, p. 8). La diferencia entre lo justo y lo bueno hace referencia a la capacidad de las personas de superar «la identificación de lo que se “debe” con lo “socialmente válido”» y tomar distancia reflexiva (Benhabib, 2006a, p. 19). La razón práctica siempre parte de sujetos finitos con una compleja vida ético-moral. Entre sus valores y principios los habrá que sólo pretendan una validez para nosotros (ética) y otros que pretendan una validez universal (moral). Éstos no pertenecen a un mundo de extraños mientras que aquéllos pertenecen a un mundo de amigos, sino que reclamaciones de ambos tipos constituyen simultáneamente el horizonte valorativo e interpretativo de toda cultura. La validez de tales reclamaciones sólo podrá ponerse a prueba en el interior de discursos prácticos, en los que valores que antes se pensaban éticos pueden llegar a reconocerse como morales (aunque de una universalidad siempre a prueba y limitada a la extensión de los debates), y valores que antes se pensaban universales pueden demostrarse que no lo eran (Forst, 2014c, p. 87).

Aquí, sin embargo, me interesan otras preocupaciones y planteamientos del comunitarismo que afectan a la comprensión intersubjetiva de la justificación de los principios de la justicia. Como ya se ha dicho, los comunitaristas coinciden con Rawls, Habermas o con los autores representativos de lo que aquí se denomina el paradigma de justicia democrática, en la idea de que la legitimidad de nuestros principios de justicia depende de que sus justificaciones sean aceptadas intersubjetivamente por aquellos para los que tales principios reclaman validez. Probablemente ninguno de los autores comunitaristas sea en esto más claro que Walzer, por lo que las páginas que siguen se centrarán en este autor:

«Men and women are driven to build and inhabit moral worlds by a moral motive: a passion for justification (...) In a secular age God is replaced by other people. Now we

are driven, as Thomas Scanlon has written, by a “desire to be able to justify [our] actions to others on grounds they could not reasonably reject” (We won’t tolerate unreason in our peers.) It’s not only rulers who want to be justified in the eyes of their subjects; each of us wants to be justified in the eyes of all others» (Walzer, 1985, p. 40).

Sin embargo, desde este principio, los autores comunitaristas llegan a juicios muy alejados de lo que Rawls o Habermas podrían suscribir. Pues Walzer, enfrentado a una aldea india donde todos compartan, acepten y organicen su vida según un sistema jerárquico de castas, llega a aceptar que tal organización jerárquica y desigual debería ser aceptada por nosotros como justa, y que sería tiránico pretender proyectar sobre tal organización un criterio universalista igualitario de ningún tipo (Walzer, 1993b, pp. 322-323).

Walzer, según Benhabib, pertenece a la línea «participativa» del pensamiento comunitarista (Benhabib, 2006a, pp. 93-96). Estos pensadores tendrían en la más alta consideración el valor de la autodeterminación democrática de las comunidades y la idea de que los principios que a ellas pretendemos aplicar deben ser realmente suyos. En sintonía con esto, Walzer también está próximo a la idea de «igualdad democrática» que en el anterior apartado vimos que algunos autores defendían frente a los igualitaristas de la suerte. La igualdad no tiene nada que ver con compensar una supuesta suerte bruta, sino que toma su sentido pleno como oposición frente a la experiencia de subordinación: «la experiencia de la subordinación –de la subordinación personal, sobre todo- se halla tras la idea de la igualdad» (Walzer, 1993b, p. 11). La redistribución material y el aseguramiento de un cierto nivel de bienestar se fundamenta en el mantenimiento de la pertenencia («membership» en el original) de todos (id., 89)²⁸.

Una de las principales preocupaciones de estos autores sería la declinación de la ciudadanía democrática y del Estado-nación que se estaría produciendo por los crecientes movimientos migratorios (Benhabib, 2005, pp. 87-96) y por la proliferación producida por la dinámica de la economía global de una nueva «subclase» de marginados (Habermas, 1999, pp. 100-101). Su teoría se ofrece como una forma de evitar un mundo de sujetos desarraigados, de comunidades sin cohesión interna. Un mundo en el que las mismas exigencias de la justicia dejarían de tener sentido, pues «sólo si el sentimiento

²⁸ Sin embargo, como veremos, las ideas de igualdad democrática de Scheffler o Anderson, relacionadas con la ética discursiva, se diferencian de la idea de Walzer precisamente por presentar formas divergentes de interpretar lo que significa formar parte de una comunidad política.

patriótico tiene alguna base moral, sólo si la cohesión de la comunidad genera obligaciones y significados compartidos, sólo si hay miembros lo mismo que extraños, es que los agentes estatales tendrán alguna razón para preocuparse especialmente por el bienestar de su propio pueblo (y de *todo* su propio pueblo) y por el éxito de su propia cultura y políticas» (Walzer, 1993b, p. 50).

La devaluación de la vida pública y del interés político entre la ciudadanía de las democracias occidentales actuales es sin duda un problema relevante que acertadamente estos pensadores señalan. Sin embargo, al pensar que la causa de esta devaluación es la creciente diversidad cultural y la proliferación de clases de personas «desarraigadas», se confunden los síntomas por las causas y se simplifica en exceso la comprensión del fenómeno. La degradación de la política moderna y la debilidad de sus instituciones, al igual que la creciente migración internacional y la proliferación de clases de desarraigados, parecen todo ello más bien ser síntomas de las mismas causas, estas son, los complejos procesos de la fase actual de la globalización (Benhabib, 2005, p. 89). Además, estas poblaciones móviles o estas nuevas clases precarias no tienen por qué ser agentes despolitizados que mecánicamente responden a los impulsos del mercado. Con ellos nos encontraríamos, más bien, ante «nuevas modalidades de acción política» (id.).

Estas observaciones señalarían que la preocupación de los comunitaristas por estas dinámicas se debe menos a su preocupación por la declinación de la ciudadanía y más a que ponen de manifiesto las dificultades de la forma que estos autores tienen de entender las comunidades políticas y más específicamente su idea de legitimidad normativa. El comunitarismo es heredero de la concepción de legitimación introducida mediante la idea de nación. En un mundo en el que la «gracia de Dios» había dejado de legitimar las instituciones políticas, la nación coloca en la base de la legitimación la idea de que «sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al “mismo” pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables unos de otros» (Habermas, 1999, p. 89). Compárese esta cita con la última de Walzer: sólo mediante la cohesión comunal que produce el sentimiento patriótico y los significados compartidos, pueden los oficiales del Estado sentirse responsables por el bienestar de sus súbditos y estos por su bienestar recíproco.

Una comunidad política según Walzer es, precisamente, lo más próximo que hay a «un mundo de significados compartidos» (Walzer, 1993b, p. 41). Los significados compartidos adquieren en Walzer el lugar legitimador fundamental. Sean cualesquiera que sean estos significados, «una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera –esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros» (id., 322). Si en una sociedad esclavista todos aceptan y se resignan a su posición, entonces la esclavitud será justa (en aquella sociedad). Si las mujeres mismas son las que practican libremente la ablación, entonces la ablación será justa (en aquella sociedad). Desde esta perspectiva, lo que convierte en legítimo o justo a un orden institucional es que refleje fielmente los valores de la comunidad: «a state is legitimate or not, depending upon the “fit” of the government and community» (Walzer, 1980, p. 214). No habría principios universales, sino que cualquiera de ellos será relativo a los valores compartidos de la comunidad. Lo que fundamenta el principio de legitimidad intersubjetiva enunciado más arriba es el imperativo de poner a prueba «the truthfulness of the norms and decisions on the political level to the particular, deeper values and self-understanding of the relevant political community» (Forst, 2014c, p. 164). Los ciudadanos como guardianes de la correspondencia entre *sus* instituciones y *sus* valores comunales sería lo que justifica la práctica la democracia. «Democracy, then, is to be understood as the *rule of communal values*» (id.). Pero esto no refleja una decisión de los ciudadanos, sino una limitación de su razonamiento práctico, pues este se entiende como una labor hermenéutica en la que nuestras respuestas sólo pueden aspirar a reinterpretar los antiguos principios de la comunidad, el mundo moral en el que desde siempre hemos vivido: «we have always lived there» (Walzer, 1985, p. 19).

En sintonía con esto, el buen crítico social es aquel que busca el apoyo de principios y valores locales, y se restringe a una actividad de afirmación (Walzer, 1985, pp. 33-34). Para Walzer, al igual que para Rawls, el modelo de razón práctica es el del juez que fundamenta sus respuestas por referencia a un cuerpo de leyes del que no puede salirse y que es previo y no modificable por él (id., 20-21). Las similitudes de la hermenéutica normativa de Walzer con la razón pública de Rawls y su equilibrio reflexivo han sido señaladas ya por algunos autores (Benhabib, 2006a, pp. 95-96; Kersting, 2001, p. 294). Walzer, al igual que Rawls, inventa consensos culturales nunca puestos a prueba,

«Su incesante llamado a las “shared convictions”, “shared values” y “shared understandings” asume el carácter de una conjura. No hay en la literatura comunitarista

en su conjunto datos concretos sobre estos rasgos en común ético-materiales que forman identidades colectivas sustanciales en los espacios libres fijados de la socialización conforme al Derecho (...) La crítica comunitarista está por tanto condenada a convocar a fuerzas transhistóricas con gestos de impotencia» (Kersting, 2001, pp. 294-295).

Aunque en el caso de Walzer esta cuestión es más crítica, pues para el equilibrio reflexivo rawlsiano estos consensos son tan sólo un punto de partida para reflexionar sobre principios que pretenden generalidad, siendo éstos la referencia para evaluar la justicia de un orden institucional. Para Walzer, sin embargo, estos consensos, en toda su densidad y particularidad, son la referencia última de la legitimidad. Los problemas en los que Rawls y Walzer se ven envueltos por su invocación de valores comunes son distintos. Como vimos, por su confianza en poder predeterminedar principios sustantivos previos e inmodificables contenidos en nuestro compromiso con la igualdad, Rawls restringe en exceso del debate democrático. Walzer, esforzándose por respetar los valores y normas de las comunidades particulares, conecta demasiado estrechamente la estructura política con una identidad cultural particular, lo cual tiene por consecuencia una ciudadanía no inclusiva (1) y le vuelve ciego ante principios universalistas que, como veremos, tiene que presuponer (2).

1. Hoy es un lugar común insistir en que las sociedades modernas están muy alejadas empíricamente de esa coherencia y armonía comunitaria y que en este contexto el ideal comunitarista pierde todo sentido práctico y toda relevancia normativa (Benhabib, 2005, p. 91; Habermas, 1999, p. 94; Kersting, 2001, p. 297). Sin embargo, es contra esta realidad empírica precisamente contra la que nos alertan los comunitaristas. Walzer parece decirnos que, si queremos una sociedad democrática estable, en la que el bienestar de los ciudadanos preocupe a los gobernantes o al resto de los ciudadanos, debe existir cohesión cultural en torno a valores comunes. Sin embargo, la realidad (estabilidad y solidaridad) de nuestras sociedades democráticas parece desafiar esta afirmación. Al menos desde el comienzo del período histórico parecería que allí donde «siempre hemos vivido» han sido sociedades mestizas en las que el intercambio y la mezcla cultural son más la regla que la excepción (Parekh, 2005, pp. 246-260).

El problema de Walzer es suponer una correspondencia demasiado estrecha entre la vida cultural y la dirección política (Habermas, 1999, p. 129) o, en otras palabras, entre la integración cultural y la integración política (Benhabib, 2005, pp. 91-92). El interés por asegurar la autonomía política y normativa de las diferentes sociedades es

indudablemente una preocupación legítima. Sin embargo, pretender resolver esta cuestión presuponiendo la armonía y unidad cultural-valorativa de sus participantes y su correspondencia con una estructura político-institucional tiene un alto coste: subordina a algunas personas o grupos, evita la revisión o crítica de los valores o perspectivas dominantes para tomar en consideración otras (Young, 2000a, pp. 41-42) o tiende a eclipsar la autonomía política de los *ciudadanos* por la idea de la libertad colectiva de la nación, del respeto de su integridad cultural y su supervivencia frente a otras naciones (Habermas, 1999, pp. 90-94)²⁹. Para el comunitarista, la solidaridad y la armonía son siempre la solución, «los derechos de las minorías son una invención del liberalismo; el comunitarista, por el contrario, se encuentra por naturaleza del lado de la mayoría» (Kersting, 2001, p. 278). La legitimidad comunitarista excluye las perspectivas valorativas que no pertenecen al grupo cultural dominante e impone un discurso político que exige la traducción de las reclamaciones al lenguaje de valores dominante (Forst, 2014c, pp. 171-172).

Frente a todo ello, sería necesario separar la integración cultural de la integración política en tanto que procesos diferentes, no mutuamente excluyentes ni rivales. En las sociedades contemporáneas, caracterizadas por la diversidad cultural, no se puede exigir a los ciudadanos lealtad hacia una tradición cultural particular, sino respeto hacia las prácticas y reglas democráticas de la sociedad (Habermas, 1999, p. 119). La integración política aspira a organizarse según principios más generales y abstractos que los de la integración cultural. El sentido de esta separación es que cada persona o grupo pueda vivir según su ideal de vida buena. Walzer está en lo cierto al pensar que no podemos desde la teoría determinar, a la manera de Rawls, un conjunto de principios substantivos que deban imponerse a toda sociedad que quiera seguir tal ideal de respeto a la diversidad. Pero la solución tampoco puede ser una hermenéutica de valores éticos quiméricos en los que supuestamente «siempre hemos vivido». Si la crítica es tan sólo una actividad de «elaboración y afirmación» (Walzer, 1985, p. 34) de los valores de la cultura dominante, las reivindicaciones de los grupos más oprimidos y excluidos sólo podrían hacerse reafirmando el lenguaje de los dominadores. Como mucho, los grupos culturales minoritarios sólo podrían demandar tolerancia, que les dejen hacer las cosas a su manera,

²⁹ O, en otras palabras, la realización de los derechos civiles deja de tener relevancia para juzgar la legitimidad de un Estado. Los derechos humanos no son algo que deba garantizar la comunidad internacional y que pueda justificar la intervención en países que cumplan con la autorrealización colectiva de la cultura nacional.

mientras que los significados de la comunidad política y sus objetivos son patrimonio de la cultura mayoritaria³⁰. Todo ello infravalora la relevancia política de las reivindicaciones y de la diversidad, y devalúa el papel del conflicto para la moral. La integración política pretende precisamente canalizar esta diversidad y conflicto, enfatizando no la armonía sino la distancia reflexiva y crítica. Los principios más generales y abstractos que pertenecen a este nivel de integración no pueden pretender un carácter *a priori*, sino que se determinan a través de una elaboración discursiva que pretende estar abierta a los múltiples significados y formas de entender la vida que enriquecen la comunidad política, pues «los conflictos son los maestros morales» (Kersting, 2001, p. 297). Sólo una política inclusiva abierta a la participación de los múltiples significados y formas de entender la vida presentes en una comunidad política, podría evitar la «declinación de la ciudadanía» y trabajar a favor de la cohesión y estabilidad *políticas* de nuestras sociedades multiculturales (Benhabib, 2006a, pp. 96-98; Habermas, 1999, pp. 94-97; Kersting, 2001, pp. 297-298).

2. Walzer no cree que se puedan formular principios de justicia universales o externos. Todo principio que pretenda aplicarse a una estructura institucional debe ser interno a la cultura que se corresponda con tal estructura, pues «la justicia es relativa a los significados sociales» (Walzer, 1993b, p. 322). Este autor tiene, como dijimos al comienzo, un interés fundamental por respetar la autodeterminación política y cultural de cada nación: «hacemos justicia a las mujeres y a los hombres reales respetando sus creaciones particulares» (id., 324). Pero, al mismo tiempo, para que los significados comunes que se atribuyen a la comunidad política puedan efectivamente ser atribuidos a sus miembros, para que se pueda decir con sentido que tales significados o valores son realmente los mantenidos por una persona cualquiera, Walzer tiene que comprometerse con algún tipo de membresía *participativa*: «el individuo que se respeta es un individuo autónomo. No quiero decir autónomo en el mundo, pues no sé qué implicaría eso. Es autónomo en su

³⁰ Esta ciudadanía fragmentada y jerarquizada queda de manifiesto en la explicación de Walzer de la distribución de la membresía en *Esferas de la Justicia*. El principio básico de esta distribución es que la membresía se conceda a los que presentan *nuestra* comprensión (Walzer, 1993b, p. 45). Pero *nuestro* país no sólo está formado por *nosotros*, pues también habrá otras personas con plena ciudadanía *formal*, diferentes a nosotros, que hemos debido dejar pasar por caridad o interés funcional. No queda claro, en la explicación de Walzer, cómo esta circunstancia relativiza *nuestro* criterio de selección. Parece más bien que no lo relativiza para nada: nuestro país seguirá formado por nosotros y otras personas minoritarias diferentes. A éstas simplemente se las deja estar o se las asimila, pero la orientación de la comunidad política seguirá caracterizada por la comprensión mayoritaria, la nuestra. Si dejase de existir tal concepción de significados comunes, la justicia simplemente sería imposible.

comunidad, un agente libre y responsable, un miembro participativo. Lo imagino como el sujeto ideal de la teoría de la justicia. Está en casa aquí, y conoce su lugar» (id., 290). Aún más, Walzer insiste en que ante el creciente número de residentes extranjeros, de clases pobres subordinadas o de ciudadanos de otras culturas estigmatizadas, la justicia requiere la creación de una «sociedad inclusiva» (Walzer, 1993a, p. 59) en la que todas las personas «are or are supposed to be equal participants in all the spheres of justice, sharing, as members, in the distribution (...) and also joining in the debates about what that sharing involves and how it ought to be managed» (id. 55). Estos compromisos no parecen compatibles con su rechazo a principios de justicia exigibles a todos los diversos sistemas culturales. Como dice Shklar, si queremos imputar preferencias y valores a todos los integrantes de la sociedad, en especial a los oprimidos, deberíamos asegurarnos de que éstos pueden hablar «sin miedo y con la información adecuada» y de que realmente tienen la «oportunidad para elegir»:

«Nada sería más engañoso que imputar contento y aceptación a la gente que no protesta y asumir que, porque los desposeídos y los dañados comparten los “significados” de su sociedad con sus opresores, aceptan por ello las condiciones de su servidumbre (...) Hay muchas maneras de aceptar o rechazar la vasta variedad de costumbres y usos sociales en una sociedad pluralista, pero están abiertas sólo para aquellos cuyas voces son audibles en público. En ausencia de tales oportunidades para elegir, alzar la voz, negar y protestar, las reglas de una sociedad pluralista no son nada sino incentivos para la injusticia» (Shklar, 2010, pp. 185-186).

Desde la teoría de la justicia no se puede pretender determinar cómo una comunidad política se entiende a sí misma, cómo se realiza exactamente una sociedad inclusiva o qué condiciones son necesarias para el autorrespeto en una sociedad particular. Pero lo que sí determina, incluso en la teoría de Walzer, es que las decisiones deben ser tomadas entre todos democráticamente, que todos deben participar en igualdad de condiciones en la expresión de los acuerdos y los desacuerdos y que se debe garantizar que las condiciones necesarias para tal participación, también abiertas a interpretación y discusión entre todos, se hagan realidad (Forst, 2002, p. 151).

A pesar de las indicaciones de Walzer sobre la necesidad de crear una sociedad inclusiva, sobre el concepto de miembro participativo como el sujeto *ideal* de su teoría de justicia o sobre que el papel de la justicia distributiva es garantizar la igualdad de los participantes, Walzer parece seguir dispuesto a defender que estas ideas no tienen que ser de aplicación

a todas las sociedades, sino tan sólo a una sociedad democrática cuya autocomprensión incluya la idea de igualdad. Así, en *Esferas de justicia*, después de plantear que la realización de la igualdad de membresía es el objetivo de la justicia distributiva, añade: «se trata de principios muy generales, y se proponen ser aplicados a una amplia gama de comunidades –a cualquier comunidad, de hecho, donde los miembros sean iguales entre sí-. Estos principios tal vez no tengan aplicación en una comunidad organizada jerárquicamente, como en la India tradicional» (Walzer, 1993b, p. 94). Sin embargo, al tratar el caso de la aldea india (id., 322-325), Walzer tiene que presuponer la existencia de una libertad política que es precisamente la mayor enemiga de tales sociedades integradas y jerárquicas.

Supongamos, nos pide Walzer, que todos los habitantes de la villa aceptan libremente el sistema de castas. Imaginemos que un visitante occidental llega a la villa y predica la igualdad de todas las personas y anima al rechazo del orden tradicional. Si tiene éxito en asegurar el asentimiento de los habitantes al nuevo sistema de valores, un nuevo sistema distributivo sustituirá al anterior, pero ninguno de estos sistemas será más justo que el anterior. El primero sería justo para una sociedad de castas y el segundo para una sociedad igualitaria. Lo que resulta sorprendente en esta historia es la facilidad con la que Walzer asume que tal extranjero o sus seguidores tendrán libertad de expresión o que el sistema político se ajustará naturalmente a las nuevas demandas de sus ciudadanos. Pues aquí están implicadas unas exigencias de justicia contra la dominación política que nada tienen de obvias o generalmente aceptadas. No hay más que ver las luchas históricas y las resistencias de las clases privilegiadas para aceptar, no simplemente un cambio de ideas que cuestione sus privilegios, sino que tal cambio pueda llegar a producirse. Sin ir tan lejos, no hay más que ver la resistencia que encuentra aceptar un derecho humano a la libre expresión y a la democracia en los debates de justicia global, aún entre los teóricos liberales cuando se enfrentan a un sistema de Estados con diferentes culturas y modos de gobierno (Cohen, 2004, 2006; Rawls, 2001; Sangiovanni, 2008, pp. 156-164). Siempre que se pretenda postular la aceptación de cierta doctrina o sistema de principios y valores, como hace Walzer, incluso si tal sistema implica la aceptación de la desigualdad y subordinación, se debe presuponer que la justicia exige la igualdad de todos los participantes en la determinación de tal sistema, y esta igualdad exige no sólo un reconocimiento formal, sino la efectiva realización de sus condiciones.

1.4. POGGE Y LOS AGENTES DE LA JUSTICIA GLOBAL³¹

Como se señala al inicio este capítulo, algunas de las cuestiones comentadas sobre Rawls tienen aplicación a otros autores liberales. Tal es el caso particularmente de un grupo de *cosmopolitas liberales* que se propusieron ser más coherentes que Rawls con sus propios principios aplicando su posición original a la escala global y extendiendo su «velo de la ignorancia» a otro rasgo arbitrario desde el punto de vista moral como sería, según ellos, la nacionalidad (Benhabib, 2005, pp. 76-82; Velasco, 2016, pp. 241-249). No solo sus dos principios deberían aplicarse a escala global, sino que los migrantes deberían poder elegir libremente su lugar de residencia y recibir el mismo trato que los nacionales del país receptor. Entre estos radicalizadores de Rawls nos encontraríamos, entre otros, con Carens (Carens, 1987, pp. 255-262)³², Beitz (Beitz, 1979, pp. 150-153) o Pogge (Pogge, 1989, pp. 246-248)³³. Dado que estos autores pretenden generalizar la estrategia justificativa de la posición original, tal generalización arrastraría los mismos déficits que ya han sido señalados sobre la posición original en el primer apartado de este capítulo. No es, por lo tanto, necesario comentar más sobre este asunto aquí.

En este apartado se pretende reflexionar, a través de la teoría de Pogge, sobre los agentes relevantes para la justicia global. En la línea de Rawls, el cosmopolitismo de Pogge es de tipo institucional. Ciertamente aspira a un cierto resultado (la satisfacción de los derechos humanos), pero considera que los principios de justicia son algo que se aplica a las instituciones sociales (Pogge, 1992, pp. 50-51). Los derechos humanos, a diferencia del modo como los entiende la teoría de las capacidades, no son un resultado per se cuya satisfacción para cada una de las personas sea un requerimiento incondicionado de la

³¹ El contenido de este apartado reproduce parcialmente el artículo titulado *La dimensión política de la injusticia estructural. Explorando otras perspectivas para la crítica de las injusticias de los pobres y de los migrantes*, publicado en el número 22 de la revista Astrolabio (Blanco Brotons, 2018).

³² Carens, sin embargo, en *Ethics of migration* ofrece una perspectiva mucho más matizada y compleja, al reconocer que ser un miembro de la sociedad «matters morally» (Carens, 2013, p. 158). Enmienda de este modo su generalización del velo de la ignorancia y busca un fundamento diferente a su idea de apertura de fronteras. Es notable que en el índice de conceptos de este libro no haya ninguna entrada de la posición original, el velo de la ignorancia y que estas ideas no aparezcan en sus referencias a Rawls.

³³ Pogge, sin embargo, al desarrollar su propuesta en *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, no parece dar ningún valor a esta generalización en la justificación de su teoría, la cual parece más bien basarse en una concepción de los derechos humanos como aquello que puede lograr apoyo en un diálogo ético internacional, algo que estaría más en consonancia con una adecuada interpretación de la posición original, una vez tenida en consideración el papel constructivista de ésta a través del equilibrio reflexivo en torno a los valores aceptados por las personas a las que los principios de justicia pretenden aplicarse. En este libro también Pogge deja de insistir en la aplicación del principio de la diferencia a nivel global a favor de un «dividendo global de recursos» más modesto.

justicia, más bien son un criterio del funcionamiento de esas instituciones: «human rights are activated only through the emergence of social institutions. Where such institutions are lacking, human rights are merely latent and human rights violations cannot exist at all» (id., 51). La justicia, por lo tanto, se aplica al modo en que los seres humanos nos relacionamos a través de nuestras instituciones sociales. Los derechos humanos no son resultados o características que debamos lograr que toda vida humana cumpla si se quiere aspirar a un mundo justo, sino que aspiran a constituir un fundamento común y universal, que toda persona pueda aceptar, «para la tarea de evaluar cómo tratan las instituciones sociales a las personas a las que afectan» (Pogge, 2005, p. 50). Tampoco se exige a estas instituciones que para demostrar su cumplimiento de los derechos humanos deban conseguir que todas las personas adquieran de hecho los bienes básicos señalados por estos derechos, sino tan sólo que aseguren un acceso probabilístico a algún umbral de satisfacción (id., 57-59).

La propuesta teórica de Pogge constituye una valiosa aportación para todos los que hoy quieren pensar la justicia global. Su rechazo del nacionalismo metodológico o su defensa del contextualismo crítico constituyen ideas importantes a las que retornaremos en los próximos capítulos. Frente a una abstracta enumeración de difusas obligaciones globales que deberían cumplirse de algún modo pero que nunca quedaba claro quién o cómo debían cumplirlas, Pogge ha intentado, en la línea de Onora O'Neill (O'Neill, 2004), dar un paso más al preocuparse por identificar a los agentes concretos sobre los que recaen las obligaciones globales y qué está en su mano hacer. Deveau denomina a este planteamiento «action-based moral framework» (Deveau, 2013, p. 2). Según esta autora, esta perspectiva ha constituido un cambio bienvenido en el modo en que las teorías de justicia global planteaban la cuestión de los pobres globales, al poner en un primer plano la cuestión de los agentes (ciudadanos, colectivos o agencias gubernamentales, transnacionales o internacionales) sobre los que debe recaer la responsabilidad de transformar unas estructuras globales que explotan o subordinan a otros ciudadanos o Estados. Pogge tiene clara la injusticia más grave en el actual mundo en globalización: «la imposición, por parte de los gobiernos que actúan en nuestro nombre, de un orden global coercitivo que perpetúa la pobreza extrema de muchas personas que no pueden oponer resistencia a esta imposición. Lo que critico en nombre de los pobres globales no es que estén peor de lo que podrían estar, sino que nosotros y nuestros gobiernos ayudemos a privarles de los objetos de sus derechos más básicos» (Pogge, 2005, p. 40).

Nosotros, ciudadanos de los países ricos y privilegiados, estamos dañando a los pobres globales a través de un orden global del que *nos* beneficiamos o que sostenemos indirectamente a través del apoyo que damos a *nuestros* gobiernos, los sostenedores directos de tal orden global. Recae por lo tanto sobre *nosotros* y sobre *nuestros* gobiernos, la obligación de establecer medidas que hagan posible alguna compensación por tales daños. El destinatario del mensaje de Pogge está claro: *nosotros*, ciudadanos o gobernantes de los países ricos. La pobreza mundial es causada en gran medida por nosotros (mediante el sistema global que hemos establecido), por lo que recae sobre nosotros la obligación de solucionar este problema. Pogge mismo hace su parte como teórico, al denunciar en *nombre de los pobres globales*, en nombre de las personas silenciadas por el sistema y que no pueden denunciar por sí mismas sus profundas injusticias. Me interesa aquí Pogge porque trae a colación cuestiones relevantes sobre la consideración que la *agencia para el cambio* recibe en las teorías de justicia global.

La cuestión de la agencia para el cambio ha sido aplicada por diversos autores a la pobreza estructural, preguntándose explícitamente por el modo en que los colectivos ahí situados se autoconstituyen a sí mismos como sujetos de transformación de las estructuras sociales (políticas, económicas, ideológicas...), contra una perspectiva que los veía como simples receptores de ayuda o caridad (Bebbington, 2007; Deveaux, 2013; Du Toit, 2004b; Mosse, 2010). Estos autores insisten en la necesidad de abordar la pobreza de un modo *relacional*, entendiéndola como «the consequence of historically developed economic and political relations, as opposed to “residual” approaches which might regard poverty as the result of being marginal to these same relations; and second, that rejects the individualism of neo-liberal rational choice models by emphasizing the effect of social categorization and identity in reproducing inequality and making exploitation socially viable» (Mosse, 2010, p. 1157). Mientras que en esto coinciden con Pogge, parecen separarse de él al insistir en el carácter multidimensional del poder involucrado en toda relación social. La solución de la pobreza global no puede reducirse a un asunto de redistribución de recursos (Forst, 2001, p. 167), solución en la que seguía confiando Pogge mediante su «dividendo global de recursos» (Pogge, 2005, pp. 249-272). Para solucionar la pobreza estructural hay que transformar las relaciones sociales productoras de pobreza (Bebbington, 2007, pp. 801-805; Mosse, 2010, pp. 1158-1162) o exponer a crítica las categorías mediante las que la sociedad piensa a los pobres y a la pobreza (Bebbington, 2007, pp. 805-807). Para todo ello, ante todo, las personas colocadas en

estas posiciones estructurales deben ser *empoderadas políticamente* (Bebbington, 2007, pp. 797-798; Mosse, 2010, pp. 1164-1171), en el sentido de lograr una capacidad efectiva de participar en la toma de decisiones, de introducir temas en el debate público o de poner en valor sus propias categorizaciones e interpretaciones de la realidad social³⁴. Las estructuras globales no deben transformarse sólo para que dejen de producir carestía de recursos en algunos grupos sociales, sino también para que estos mismos grupos puedan decidir cómo estas estructuras deben transformarse. La pobreza crónica «is an inherently political problem, both in terms of its reproduction and reduction. The persistence of poverty reflects its institutionalization within social and political norms and institutions, and its legitimation within political discourse (...) *Politics and political change remain the key means by which such poverty can be challenged*, and there is little evidence to support and overtly pessimistic position on the prospects of such change» (Hickey y Bracking, 2005, p. 851, énfasis mío).

Una propuesta como la de Pogge, que asigna demasiado rápido a las poderosas instituciones del Norte y a sus ciudadanos la obligación de desarrollar iniciativas anti-pobreza, desatiende la agencia, tanto actual como potencial, de los pobres mismos, al verlos como simples beneficiarios de medidas que reducen su privación material (Deveaux, 2013, p. 3). En su exclusivo énfasis en *nosotros*, en *nuestros* deberes de justicia redistributiva y en *nuestro* reconocimiento de lo que se puede o no hacer, la propuesta de Pogge desatiende las perspectivas y contribuciones de estas personas. Los pobres no son colectivos silenciosos y pasivos a la espera de que un filósofo de los países ricos identifique su injusticia y venga a decirles cómo solucionar su pobreza³⁵. Todo lo

³⁴ Estos son los tres enfoques del poder identificados por Lukes. El enfoque unidimensional pone el foco en la capacidad de decisión de algunos agentes sobre asuntos en los que hay conflicto de interés. El enfoque bidimensional hace referencia a la capacidad de establecer los límites de lo que cuenta como un asunto político. Finalmente el enfoque tridimensional se refiere a la capacidad de imponer la percepción y la interpretación válida del orden de las cosas (Lukes, 1985, pp. 4-27).

³⁵ Una parte fundamental del trabajo de los filósofos es intentar aclarar las controversias y luchas políticas reales, así como proponer argumentos, ideas, formas de describir el problema y posibles salidas. Los movimientos de protesta hacen bien en escuchar lo que ellos tienen que decir. Pero lo inverso también es cierto. Los filósofos no extraen sus recomendaciones de un abstracto e ideal mundo de las ideas, sino prestando una estrecha atención a las reivindicaciones y sentimientos de injusticia que laten a lo largo del mundo. Esa es la única forma de que comprendan el problema en liza y de que sus propuestas tengan algún sentido práctico para los casos concretos a los que se pretende ofrecer respuesta. Lo que se cuestiona aquí es la escasa atención a esta segunda dirección de la praxis filosófico-política por parte de Pogge, o más bien su atención unilateral a un *nosotros* imaginario formado por los ciudadanos de los países ricos. Los colectivos pobres ya hace mucho que se movilizan y que están armados con interpretaciones, razones y soluciones. Sin embargo, Pogge los ve como un colectivo pasivo enteramente a la merced de los ricos. Como vemos aquí, además, las interpretaciones, razones y soluciones de estos

contrario, constituyen movimientos políticos que desafían la forma en que los gobiernos y las instituciones transnacionales entienden su pobreza y buscan formas de atacarla radicalmente diferentes a la vía compensatoria señalada por Pogge³⁶. La perspectiva de este filósofo necesitaría adoptar una visión más amplia sobre los agentes en los que recae la labor de resolver las injusticias globales y sobre cómo hacerlo. Para lograr esto, según Deveaux, su teoría necesitaría distinguir la cuestión de qué agentes son los responsables de un daño de la cuestión de quienes están mejor situados para dirigir la reducción de la pobreza y las estrategias de desarrollo, lo cual implicaría un replanteamiento crítico de los papeles de los actores privilegiados por la perspectiva de Pogge. Necesitaría también ampliar los objetivos relacionados con la reducción de la pobreza (Deveaux, 2013, p. 4).

Los gobiernos de los Estados ricos y las instituciones económicas transnacionales diseñadas y controladas por ellos imponen una estructura normativa que es la que contribuye más directamente al mantenimiento de la pobreza crónica mundial. Por ello, según Pogge, corresponde a estos gobiernos e instituciones, e indirectamente a los ciudadanos que los apoyan, dirigir o liderar los esfuerzos para reducir la pobreza. Sin embargo, «there are good reasons to disaggregate the questions of responsibility for poverty and an agent's capacities from the question of which agents should, in different contexts, determine and direct the various processes of poverty reduction. Responsibility and capability do not automatically make a particular agent the most suitable actor in a given context» (Deveaux, 2013, p. 7). Es cuestionable que las instituciones responsables de crear y mantener un orden global que las beneficia sistemáticamente sean las más indicadas moralmente para determinar qué y cómo debe ser transformado. Frente a ellas, los pobres y sus organizaciones, debido a su conocimiento, solidaridad y compromiso con el desarrollo de sus propias comunidades, deberían ser seriamente tenidos en cuenta en el diseño e implementación de las estrategias para la reducción de la pobreza. El valor de su agencia no surge de su responsabilidad en la reproducción de la pobreza estructural, sino de su incumbencia moral y capacidad de acción en respuesta a su propia experiencia vital

colectivos tienen un mayor potencial crítico que lo ofrecido por Pogge, quien sin duda habría aprendido mucho en caso de haberles tratado como agentes morales realmente iguales.

³⁶ En el ámbito hispanoamericano, el movimiento zapatista puede considerarse un ejemplo paradigmático de movilización de colectivos pobres, históricamente discriminados y víctimas de violencia estructural. Podría verse como un caso dentro del amplio proceso de movilización indígena desarrollado en las últimas décadas en América Latina (Rice, 2012). Otros ejemplos de asociaciones y coaliciones transnacionales creadas para luchar contra elementos centrales de la globalización neoliberal, en particular contra el libre comercio, como ROPPA (red de pequeños agricultores de África Occidental), pueden encontrarse en Del Felice (2012).

de pobreza, dentro de su familia y de su comunidad (id., 9), conocimiento que tiene la ventaja de hacer visibles ideas diferentes de desarrollo.

Todo esto señala que si se quiere eliminar la pobreza crónica es necesario *empoderar* a las comunidades pobres, tal como se definió más arriba este término. No basta con que se movilicen y defiendan propuestas alternativas a las hegemónicas. Deben también disponer de medios y recursos para ser escuchados y poder participar en igualdad de condiciones con otros grupos que actualmente disponen de mayor poder. Este, de hecho, es un objetivo explícito demandado por los movimientos de los colectivos pobres que contrasta con su descuido por parte de Pogge (Bebbington, 2007, pp. 797-801; Deveaux, 2013, pp. 19-23). No se puede resolver la pobreza estructural tan sólo con la movilización de los colectivos pobres pues, al fin y al cabo, el poder político y los recursos siguen en manos de los países ricos y de las instituciones globales. La colaboración de estos agentes y su apoyo sigue siendo imprescindible. Lo que aquí se defiende es que es necesario asumir que estos agentes no son los únicos imprescindibles si se quiere resolver la pobreza estructural y el papel a desarrollar por cada uno de ellos debe ser reevaluado.

Estos colectivos también insisten en la pobreza como un *desempoderamiento múltiple*. No se puede asumir que los pobres tienen reivindicaciones uniformes reducibles a privación material. De hecho, los movimientos sociales que nacen para denunciar las injusticias relacionadas con ella raramente surgen en torno a la pobreza en sí misma, a la falta de satisfacción material, sino que «are more likely to emerge around economic and cultural phenomena that movements frame primarily in terms other than poverty», lo cual significaría que «they have the effect of politicizing poverty, placing it within a broader demand for alternative, more socially just ways of organizing society» (Bebbington, 2007, pp. 799-800). Otras características definitorias de la pobreza, mencionadas por Deveaux, son la vulnerabilidad, la falta de voz política, la vergüenza o la humillación, las cuales están sin duda conectadas con la carencia de recursos materiales, pero no son reducibles a ella (Deveaux, 2013, pp. 11-12). En todo esto, la forma dominante de categorizar e interpretar la realidad, los discursos y las ideologías que imperan en la sociedad en torno a la pobreza tienen un papel fundamental (Bebbington, 2007, pp. 805-807).

Se entiende por todo ello que estos autores sostengan que para resolver la pobreza estructural hacen falta transformaciones profundas y complejas del sistema global, algo

que contrasta con el esfuerzo de Pogge por asegurar a los ciudadanos de los países ricos que las soluciones que él propone para la pobreza global supondrían tan sólo «minor modifications in the global order that would entail only slight reductions in the incomes of the affluent» (Pogge, 2010, p. 31). Reducir la pobreza global requiere la modificación de las estructuras globales de desigualdad, y esto no se traduce en meras transferencias de ingresos, sino en la transformación de las relaciones estructurales, tanto económicas, como de interpretación de los colectivos estigmatizados o de efectivo poder político. «All systems and structures –not just economic ones- that undercut the agency of the poor require close scrutiny» (Deveaux, 2013, p. 22). En este contexto, cobran una especial relevancia las reclamaciones de poder democrático, de una mayor participación de las comunidades pobres en el diseño y en la dirección de las estrategias para la reducción de la pobreza. Los pobres tienden a ser sujetos que no cuentan, cuyos intereses tienden a estar ignorados en la agenda política, por lo que «poverty persists because the concerns for poor people are invisible and their needs unpoliticised» (Mosse, 2010, p. 1165). Se debe dar consideración a las perspectivas y luchas de los pobres y evitar que las teorías de justicia global los representen como personas sin poder esperando a que agentes externos cumplan con sus derechos humanos, según los interpretan los sabios o poderosos de los países ricos.

1.5. TEORÍAS DE LAS CAPACIDADES

Quisiera terminar este capítulo haciendo algunas observaciones sobre dos proponentes de la teoría de las capacidades, Sen y Nussbaum.

Las aportaciones de Sen a la teoría de la justicia son valiosas y de muy amplio alcance y, aunque fuese cierto que han tenido un impacto limitado en los métodos y procedimientos de evaluación de la *economía estándar* del bienestar como afirma Kuklys (2005, pp. 2-3), en el terreno teórico la sugerencia de Sen de que la comparación interpersonal en términos de capacidades es más comprehensiva y crítica que la basada en ingreso per cápita o en la rawlsiana lista de bienes básicos (Sen, 1993) ha tenido aceptación incluso por autores que abordan la justicia desde tradiciones diferentes, como Anderson (E. S. Anderson, 1999, pp. 316-321) o Fraser (Fraser, 2007, p. 319)³⁷. El planteamiento del

³⁷ Otras ideas de Sen que encuentran sintonía con los autores en los que se centra esta tesis son, por ejemplo, su rechazo de la necesidad de que se coincida en una «razón dominante para el diagnóstico de

mismo Sen, que veía su propuesta simplemente como una interpretación de los bienes a distribuir y un modo de compararlos, una pieza teórica incompleta insertable en una diversidad de teorías más amplias de justicia y no como una propuesta de justicia sustantiva y completa (Sen, 1993, pp. 48-49), habría podido ayudar a facilitar su difusión y aceptación. Según Forst, en la propuesta de Sen el concepto de capacidad no se propone como un estándar de justicia independiente, sino que se encuentra arraigado, siguiendo la tradición liberal rawlsiana, en la idea de igual membresía en la comunidad política (Forst, 2002, p. 145) y no en una concepción de lo que es en esencia el ser humano al modo de Nussbaum. Así emplean también la idea de las capacidades Anderson y Fraser. Las capacidades relevantes tendrán que ser especificadas según un acuerdo razonado sobre lo que las personas pueden reclamarse recíprocamente, dando espacio a que diferentes personas y comunidades interpreten diferentemente las capacidades relevantes (Sen, 1993, p. 48).

Su defensa de la incompletitud³⁸ de la teoría de las capacidades es una de las razones del rechazo de Sen de una lista única, universal y objetiva de capacidades que supuestamente lleven a su plenitud la dignidad humana³⁹. Otra razón puede ser la importancia que concede a la relación entre justicia y democracia. Según Sen, existe una «íntima conexión entre justicia y democracia, que comparten características discursivas» (Sen, 2010, p. 356). Las mismas capacidades que deben ser tenidas en cuenta en la comparación intersubjetiva de bienestar deben tener una “importante cualidad fundacional”: ser elegidas y ponderadas mediante un *acuerdo racional* (Sen, 1993, p. 48), por lo que sería contradictorio *partir* de una lista de supuesta validez objetiva. Sen, además, siguiendo a Rawls, tiene una clara interpretación postmetafísica de la objetividad como el resultado de un «escrutinio informado desde diferentes perspectivas» (Sen, 2010, p. 74). Estas afirmaciones manifiestan que Sen también acepta, como Rawls, la idea general según la cual, como llevamos repitiendo durante este capítulo, una propuesta normativa es válida sólo si es aceptada por todas las personas sobre las que reclama validez. Sin embargo, es

la injusticia» (Sen, 2010, p. 34), la no necesidad de definir esquemas institucionales ideales (id., 37-52) o su defensa de abrir los debates más allá del cualquier grupo de decisión (id., 160-181). Estas ideas, sobre las que Fraser o Young trabajaban desde los años ochenta, aparecerán en los próximos capítulos.

³⁸ “Incompleteness” en inglés. La palabra “incompletitud” no figura en el Diccionario de la Real Academia de la lengua española, sin embargo, sí figura la palabra “completitud”, definida como “cualidad de completo”. Introduzco aquí este neologismo como “cualidad de incompleto”.

³⁹ Este es, como se comentará más adelante, el motivo por el que Sen rechaza la interpretación de la teoría de las capacidades de Nussbaum.

notorio que cuando Sen proclama la «íntima conexión» entre justicia y democracia, a lo que le impulsa esta aseveración, en los capítulos 15 y 16 de *La idea de justicia*, es meramente a una evaluación de la justicia de las prácticas tradicionales de las democracias representativas liberales o a defender su relevancia instrumental para lograr ciertos fines valiosos, como prevenir las hambrunas. Es decir, la relación entre ambos conceptos sigue siendo externa, y su conexión parece relevante simplemente porque cada una puede ayudar a que la otra alcance sus fines específicos. La democracia no parece adoptar un papel interno a la justificación de las reivindicaciones normativas de su teoría de justicia. Su propuesta de justificación, por el contrario, se localiza en una reinterpretación de la posición original de Rawls según el modelo del «espectador imparcial» (Sen, 2010, pp. 153-181). Se tendrá que examinar, por lo tanto, si esta vía de justificación cumple con aquélla interpretación de la validez normativa.

Como ya vimos, frente a las razones, ideas y preferencias del mundo real, sistemáticamente sesgadas por prejuicios, intereses egoístas y relaciones de poder, Rawls se propuso elaborar una situación ideal de elección en la que se anulasen tales sesgos. Según su interpretación, tal situación hipotética nos permitiría vislumbrar los principios de justicia adecuados para ciudadanos democráticos, libres e iguales. Introduciendo en este esquema la idea del «equilibrio reflexivo» pudimos comprender que lo que Rawls realmente quería era establecer un mecanismo crítico que nos permitiera examinar la coherencia y las exigencias de algunos valores que estimamos como fundamentales. La posición original, de este modo, se convertía en un «mecanismo de representación». Lo que se representaba eran esos valores que los ciudadanos democráticos estimaban como fundamentales, con el fin de hacerlos coherentes entre sí y con los principios de justicia, momento en el que se alcanzaba el «equilibrio reflexivo».

Según Sen, el problema del planteamiento de Rawls es que se funda sobre una «imparcialidad cerrada» que sólo incluye las preferencias, motivos y razones de los ciudadanos del Estado, a quienes Sen denomina «grupo focal». Rawls, por lo tanto, no podría escapar del parroquialismo, pues «la objetividad exige escrutinio serio y atención a los diferentes puntos de vista. Que reflejan la influencia de otras experiencias empíricas» (Sen, 2010, p. 159). La objetividad exigiría, por lo tanto, la apertura a las voces y opiniones de los no ciudadanos, algo que supuestamente la posición original y el equilibrio reflexivo de Rawls no permitirían. Además del problema de parroquialismo, la perspectiva de Rawls adolecería de «negligencia excluyente» (dejar fuera de la crítica los

efectos perniciosos causados a los no ciudadanos) e «incoherencia incluyente» (la incoherencia pragmática que supondría que el grupo de los que tienen que tomar la decisión dependa a su vez de la decisión que debe ser tomada). Creo que estas críticas de Sen se deben a una errónea interpretación de la posición original de Rawls y de una profunda confusión entre las cuestiones del «qué» y del «quién». El resultado es que la «imparcialidad abierta» que él propone como alternativa mediante su modelo del «espectador imparcial» es irrelevante de cara a estos tres problemas frente a la posición original (porque estos no son *sus* problemas), y comparte el problema del método rawlsiano, esto es, su monologismo.

Rawls, al desarrollar su teoría ideal supone, por razón de simplicidad (para simplificar y seleccionar los problemas a los que su teoría pretende dar respuesta), que las sociedades son cerradas y autocontenidas, sin relaciones con otras sociedades. Esta es una restricción muy relevante de su teoría que Sen hace notar con razón (Sen, 2010, p. 180), pero este autor ubica la relevancia de esta restricción en un lugar equivocado. Esta restricción se aplica a las instituciones sobre las que se pretenden aplicar los principios de justicia y, consecuentemente, a los sujetos que pueden reclamar a tales instituciones que cumplan para su caso con tales principios, pero no se aplica a la elaboración del contenido racional de esos principios, que es lo que en la posición original está en juego. En otras palabras, en la filosofía de Rawls esta restricción se aplica al *quién*, pero no al *qué* de la justicia. En el contexto de una concepción institucional de la justicia, Rawls pretende mediante esta restricción concentrarse en las instituciones que según él más relevantemente condicionan la vida de las personas y que encuentran un mayor desarrollo y una mayor estabilidad en el mundo moderno, esto es, las comunidades políticas (implícitamente identificadas con el Estado nacional, y en particular, democrático). Esa restricción es una mera cuestión de prioridad. Rawls se propone el problema de determinar principios de justicia aplicables a las principales instituciones de los Estados democráticos modernos, porque piensa que con ello ya se habrá hecho una gran aportación teórica que podría reforzar las reivindicaciones y mejorar la vida de muchas personas. Él es consciente de que su propuesta es parcial. Además del Estado existirán otras relaciones para las que también habría que elaborar principios de justicia específicos. En cualquier caso, donde no se aplica tal restricción es en el momento de determinar tales principios a través de la posición original.

La posición original es una situación racional e hipotética que Rawls construye para determinar los principios de justicia aplicables a un Estado cuyos ciudadanos valoran las ideas de democracia, igualdad y libertad. Pero lo importante es que se trata de una posición que *cualquier* persona puede adoptar para cuestionar y ponderar sus intuiciones normativas, y este cuestionamiento lo realiza tal persona considerando cualquier opinión, idea, perspectiva o argumento que sea relevante para tal análisis reflexivo y para la interpretación de tales ideas (Rawls, 1998, pp. 84-89). La idea de Rawls no presupone que quien realiza tal elaboración crítica deba considerar sólo los argumentos que presentan sus conciudadanos. Ni siquiera presupone que quien se coloca en tal posición no pueda elaborar principios válidos para Estados diferentes al suyo, pues lo importante es el compromiso de tales principios con ciertos valores fundamentales, que es lo que en verdad se propone «representar» la posición original. La imparcialidad de la posición original no sería «cerrada» en el sentido que Sen quiere, por lo que tampoco sería parroquial en el sentido que él le da.

Sen ofrece una interpretación muy desafortunada de la posición original no sólo porque ubica erróneamente la restricción que acabamos de comentar, sino también porque confunde lo que la posición original «representa». En su empleo del concepto de «grupo focal» y en el desarrollo de los problemas de «incoherencia incluyente» y «negligencia excluyente», Sen supone que la posición original es un mecanismo que representa al «pueblo» mismo: «es el mismo pueblo bajo el “velo de la ignorancia” el que se ve como “representándose” a sí mismo (pero detrás del velo)» (Sen, 2010, p. 177). Con ello, desatendiendo plenamente el uso de los términos de Rawls, Sen traslada el uso convencional de «representación» que se encuentra en nuestros regímenes democráticos representativos a una construcción racional completamente diferente, la posición original. Pero como se ha visto, esto no es lo que la posición original se propone representar⁴⁰. Este autor confunde también el alcance de las decisiones sobre las que la posición original pretende ayudarnos a reflexionar, pues confundiéndola nuevamente con los procedimientos democráticos estándar de toma de decisiones, cree que la construcción de Rawls se plantea cuestiones tales como «el tamaño y la composición de la población» o

⁴⁰ La posición original es un mecanismo de representación del equilibrio reflexivo entre intuiciones normativas y principios. Como mucho podría decirse que la posición original representa a los ciudadanos que suscriben tales valores y principios, pero sólo en lo tocante a estos valores y principios y no como en el lenguaje representativo habitual, como representando la voluntad de tales ciudadanos. En cualquier caso, ni siquiera en este caso podría aceptarse, como requiere Sen, que la posición original represente alguna población o pueblo circunscrito a algún Estado particular.

«las divisiones políticas de los Estados». En la posición original rawlsiana tan sólo se reflexiona sobre principios de justicia que deben ser aplicados a la «estructura básica» de nuestras comunidades políticas. No se plantea elegir sobre tamaños de población, divisiones políticas o sistemas económicos, sino que afirma que sean cualesquiera que sean las instituciones con las que una comunidad se equipa, estas deben cumplir con los principios definidos en la posición original. Los problemas de «incoherencia incluyente» y «negligencia excluyente» son problemas que Sen acertadamente resalta, pero no son problemas de la posición original, es decir, no son problemas de justificación de los principios rawlsianos, sino problemas a los que se enfrenta toda posible delimitación del «quién» de la justicia, y sobre ellos volveremos en el capítulo quinto. La posición original tiene ciertamente problemas de exclusión en sus fundamentos justificativos, pero estos los comparte con la propuesta alternativa de Sen.

Frente a la supuesta «imparcialidad excluyente» de la posición original, Sen nos ofrece la «imparcialidad incluyente» del «espectador imparcial». La intención de Sen es, al igual que la de Rawls, eliminar los posibles sesgos que el carácter situado del entendimiento de las personas o sus posiciones de ventaja podrían introducir en las reclamaciones normativas que pretenden hacerse valer como objetivas (Sen, 2010, p. 159). Según este modelo, cualquier persona que pretenda establecer los principios de justicia (o cualquier otra reclamación normativa) imparciales u objetivos, debe hacerlo sopesando y valorando las opiniones y razones de los otros, *figurándose* «cómo parecerían las cosas a “cualquier otro espectador justo e imparcial”» (id., 154). Esta invocación realizada por el espectador imparcial de las opiniones y razones de otros espectadores imparciales es valiosa porque nos permite ampliar nuestras perspectivas y examinar más críticamente nuestras posiciones normativas.

Como ya se ha dicho, sin embargo, esta propuesta no es tan diferente a la de Rawls como Sen pretende, especialmente si consideramos la dinámica del «equilibrio reflexivo». No obstante, hay un matiz que no podemos dejar de notar. Para Rawls, las personas consideradas por su teoría de la justicia, las que participan en el «equilibrio reflexivo» o las que elaboran el «consenso entrecruzado», son a lo sumo *razonables*, pero no son imparciales. Tomar como modelo la idea de un sujeto imparcial, llamado a elaborar y sopesar sin problema las opiniones que percibe de los otros, como fuente de legitimidad de las reivindicaciones normativas, un sujeto que es además un mero *espectador*, es un paso tan monológico que ni siquiera Rawls se atrevió a dar (quien más bien construyó un

complejo mecanismo de justificación formado por la combinación de la «posición original» y del «equilibrio reflexivo», una construcción que tal vez sólo en su totalidad podría calificarse como «imparcial»). Suponer que ciertas personas tienen una opinión más ilustrada que otra en virtud de la cual son capaces de representarse sin deformación el punto de vista de cualquier otro responde a una ontología del sujeto muy problemática ciega a las diferencias sociales. ¿Cómo estar seguros de que nuestra invocación no desfigura al otro? Este problema acosa a las teorías de la justicia que siguieron a Rawls en diseñar justificaciones de tipo monológico, en las que

«Persiste la idea de que *un* sujeto, aquel que razona imparcialmente, puede adoptar el punto de vista de todas las personas. Esta construcción de una noción particularista de la imparcialidad presupone que desde mi perspectiva particular, con mi historia y experiencia particulares, puedo no obstante sentir empatía con los sentimientos y perspectivas de otras personas situadas de manera distinta. Esta presuposición niega la diferencia entre los sujetos. Seguramente las personas no dejan de entenderse unas a otras, su diferencia no es absoluta. Pero especialmente cuando la clase, la raza, la etnia, el género, la sexualidad y la edad definen distintas ubicaciones sociales, un sujeto no puede sentir una empatía completa respecto de otro en una situación social diferente y adoptar su punto de vista; si esto fuera posible entonces las ubicaciones sociales no serían diferentes» (Young, 2000b, pp. 179-180).

A veces Sen da la impresión de querer resolver esta dificultad relativizando la importancia del «espectador imparcial», insistiendo en que ellos son tan sólo una voz más, una persona más del debate amplio en el que todos estamos llamados a distanciarnos de nuestras posiciones particulares (Sen, 2010, p. 160). El problema es que estas observaciones de Sen son asistemáticas y nunca son objeto de elaboración teórica seria. Este debate, sin embargo, sus condiciones y exigencias, es un problema central de la justicia. Los planteamientos de Sen parecen presuponer las condiciones de posibilidad de la inclusión de toda persona en este tipo de debate, pero esta cuestión es sistemáticamente esquivada en su obra. Y esto que su *La idea de justicia* requiere pero que ignora, las condiciones de una justificación realmente intersubjetiva, es precisamente la condición sobre la que se podría elaborar cualquier lista legítima de capacidades.

Pasamos ahora a las propuestas de Nussbaum, quien, por su parte, pretende basar su teoría de las capacidades en «una concepción de la dignidad del ser humano y de una vida acorde con esa dignidad» (Nussbaum, 2013, p. 86). Para ella esto se traduce en que la justicia

tiene un fin predeterminado: redistribuir los recursos de modo que todas las personas del planeta puedan disfrutar de las condiciones necesarias para una vida «digna», expresadas en una lista de capacidades *objetivas y universales*. Ya hemos comentado que Sen rechazaba esta interpretación de las capacidades como un supuesto patrón normativo, objetivo y universal, defendiendo en contra la incompletitud de la perspectiva de las capacidades para dar espacio a una posible divergencia en los acuerdos razonados a los que puede llegar cada comunidad política sobre el significado de la vida digna. En la obra de Nussbaum, sin embargo, queda poco claro cómo su lista de capacidades adquiere la objetividad y la universalidad que se predica de ella. Por un lado, esta autora parece basar en una mera «idea intuitiva básica» tanto la idea de que el criterio de la justicia es una lista de capacidades que expresan un funcionamiento auténticamente humano como el contenido dado de esta lista (Nussbaum, 2013, pp. 86-89). Inmediatamente después de plantear esta idea intuitiva y la consiguiente lista particular de capacidades, afirma que ellas «pueden concitar un amplio acuerdo internacional» y que es un enfoque «enteramente universal», en el sentido de que las capacidades listadas son de hecho «importantes para todos los ciudadanos, en todos los países» (id., 90). Nussbaum cree que sus intuiciones y juicios son especiales y merecen nuestro asentimiento porque son profundos y ponderados (id., 95). Las razones por las que nosotros, ciudadanos reales, tenemos que aceptar las intuiciones de Nussbaum, aún más si no las compartimos, y el modo en que su ponderación queda probada y legitimada para imponer reclamaciones normativas universales, permanece como un gigantesco misterio. La propuesta de Rawls, como vimos, también partía de intuiciones, pero para justificar que de ellas podíamos extraer reclamaciones normativas legítimas tuvo que desarrollar las complejas construcciones procedimentales del «equilibrio reflexivo» y de la «posición original» a todo lo largo de su extensa *Teoría de la justicia*. En Nussbaum, en cambio, nos encontramos con un gigantesco vacío justificatorio, maximizado por su rechazo explícito a las consideraciones procedimentales (id., 94-96), que parece dejar sólo espacio para el monologismo dogmático.

Las carencias justificativas de su propuesta se maximizan, además, desde el momento que se basa en aseveraciones de hecho (una supuesta posibilidad de que su lista alcance un acuerdo intercultural universal o la afirmación de que su lista enumera capacidades que son importantes para todos los ciudadanos de todos los países). Como ya señaló Habermas ante la reclamación de Rawls de que su teoría elabora las intuiciones fundamentales que

realmente sostienen los ciudadanos democráticos, este tipo de reclamaciones ya no pueden probarse hipotéticamente en el espacio de la teoría, sino que deben probar su validez en el mismo mundo de ciudadanos reales sobre el que se reclama estar diciendo algo (Habermas, 1998b, pp. 56-57). Pero en Nussbaum no hay ninguna consideración sobre cómo se realiza esa prueba o sobre cómo sea siquiera posible⁴¹. De hecho esta autora, de un modo muy rawlsiano, rechaza recurrir a las intuiciones o preferencias de las personas reales, pues «se ven deformadas muchas veces por la falta de información, por la intimidación y por la adaptación» (Nussbaum, 2013, p. 278). Sin embargo, Nussbaum espera que aceptemos que sus intuiciones quedan al margen de estos problemas de los que adolece el resto de las personas reales por alguna razón que nunca se explicita. La sombra del elitismo del especialista y del paternalismo son indisimulables.

La caracterización que hace Nussbaum de su lista de capacidades incurre, además, en notables contradicciones o ambigüedades. En primer lugar, como acabamos de ver, Nussbaum es escéptica ante las intuiciones de las personas reales, a las que según ella no habría que recurrir a la ligera para poner a prueba sus conclusiones. Pero al mismo tiempo sostiene que su lista de capacidades, aquello que las personas necesitan para vivir una vida digna, «es una de las ideas más intuitivas y vívidas que compartimos» (Nussbaum, 2013, p. 279)⁴². En segundo lugar, nos presenta su lista de capacidades como una serie de requisitos mínimos, no suficientes, que todos los gobiernos del planeta deben respetar y aplicar (id., 83). Nussbaum insiste en que la justicia podría exigir más cosas sobre las que la teoría de las capacidades no se pronuncia. En otras partes, sin embargo, la presenta como unas condiciones suficientes de justicia, de modo que «no deberíamos reconocer que una sociedad es justa a menos que se hayan alcanzado efectivamente las capacidades correspondientes» (id., 285). Con que sólo se hagan realidad para todos los ciudadanos

⁴¹ Al plantear la universalidad de su lista de capacidades, Nussbaum frecuentemente hace una nota llamando a consultar el capítulo 1 de *Las mujeres y el desarrollo humano* (Nussbaum, 2002, pp. 67-159). En ese texto, sin embargo, no se ofrece el tipo de argumentos que aquí defiendiendo que la consideración de la validez de su teoría requeriría. En ese texto, más bien, se ataca el prejuicio vulgar que insiste *a priori* en la absoluta diferencia entre los valores del “occidente” y del “este”. Más adelante, en la línea de Sen, se defienden las ventajas de la teoría de las capacidades frente a la teoría economicista estándar, para concluir, nuevamente de un modo intuicionista dogmático, en la lista concreta de capacidades que universalmente debe tomarse como fin de la justicia. Es este último paso el que permanece como justificativamente deficiente.

⁴² La bibliografía sobre la conformación política de las necesidades y las luchas en torno a lo que una vida digna necesita nos alerta, sin embargo, contra este tipo de generalizaciones. Desde la perspectiva histórica de estas luchas, las afirmaciones que Nussbaum hace sobre necesidades objetivas parecen una más de las muchas operaciones ideológicas para naturalizar y despolitizar algunas necesidades frente a otras. Sobre esto ver Fraser, *Struggle over Needs* (1989, pp. 161-183)

las capacidades mínimas, tal sociedad ya merecerá el calificativo de justa. Especialmente, en tercer lugar, Nussbaum nos presenta sus capacidades como «prepolíticas». Según un naturalismo metafísico, fruto probablemente de sus deudas con la filosofía griega, esta autora naturaliza su lista de capacidades, llegando a definirlas como «las capacidades básicas características de la especie humana» e incluso mediante la expresión «la norma de la especie» (id., 284). En otros lugares, sin embargo, defiende su lista como un planteamiento que no recurre a ideas metafísicas (id., 91), sino que es fruto, como el contenido de cualquier otra virtud crítica y no relativista, de debates críticos (Nussbaum, 1993, p. 256). Si nos quedamos con la primera de estas dos formas de presentar su lista de capacidades, y si consideramos además la falta de interés que hemos hecho notar en los párrafos anteriores en fundamentar intersubjetivamente sus intuiciones, tal vez podríamos concluir que la teoría de Nussbaum no da ningún papel especial, o que niega incluso, la conexión *interna* entre la democracia y las exigencias normativas de la justicia, que ha sido el objeto que me había propuesto explorar en este capítulo. Si atendemos, sin embargo, a la segunda forma de presentar su lista de capacidades y al recurso, ubicuamente presente, a debates críticos y transculturales para probar y/o desarrollar el contenido de su lista, podríamos concluir que tal relación puede que tenga alguna presencia en su obra. Sin embargo, al igual que en el caso de Sen, las condiciones que tal recurso impondría a su teoría de la justicia están completamente infrateorizadas y silenciadas. Esto es problemático porque las exigencias de posibilidad de tal debate serían la condición de legitimidad normativa de cualquier lista de capacidades o, más en general, de cualquier interpretación de lo que la justicia como distribución de algo exige. Si el desarrollo de una lista de capacidades se realiza mediante un discurso crítico en el que está implicada toda la humanidad, las condiciones de tal debate son en cierto modo previas. Nussbaum probablemente evita este tipo de consideraciones debido a su rechazo de los planteamientos procedimentales. Y ello posiblemente se deba a que cree que estos planteamientos están en contra de una justicia sustantiva. Su problema es no entender que todo planteamiento procedimental conlleva también, immanentemente, exigencias sustantivas.

La cita de Young reproducida más arriba introduce otra cuestión que también es sistemáticamente silenciada en la literatura sobre capacidades y que sería preciso ahora, para finalizar este apartado, tratar con algo más de extensión. Me refiero a la idea de que nuestras sociedades no están constituidas meramente por individuos, sino por *individuos*

colocados en posiciones estructurales. Es frecuente objetar a las teorías de las capacidades que mediante su focalización en el desarrollo de capacidades individuales, de los atributos de los individuos que sufren carencias, se pierde de vista el efecto de los sistemas políticos y sociales cayendo, por lo tanto, en el individualismo metodológico (Mosse, 2010, pp. 1156-1159). Para Sen el individuo es la unidad de análisis. Sin embargo, en un contexto en el que las relaciones son «multi-layered, complex and even contested by different individuals or groups of people», tal restricción es difícil de justificar (Devereux, 2001, p. 253) Según una aproximación «relacional» a la pobreza, por citar sólo uno de los problemas que más atención reciben en las propuestas de las capacidades, una aproximación individualista y capacitante oculta «the effect of social categorisation and identity in reproducing inequality and making exploitation socially viable» (id., 1157). La pobreza no es primariamente una condición física o psicológica individual, sino situaciones definidas socialmente. Por otro lado, la pobreza crónica es la consecuencia de un sistema económico y unas relaciones políticas desarrolladas históricamente, por oposición a esas propuestas que al centrarse en las capacidades del individuo «excepcionalizan la pobreza» al entenderla como producto de una situación de marginalidad respecto a tales relaciones, fruto de las capacidades o atributos de algunas personas. El resultado es el ocultamiento de tales relaciones estructurales explotativas o subordinadoras. Al excepcionalizar la pobreza, esta es presentada como un producto anormal o patológico, en vez de como un producto de los procesos sociales habituales, procesos relacionados con la creación de la riqueza o el desarrollo de las boyantes capacidades de otros sectores de la población mundial (id., 1158-1159). Estas relaciones estructurales que crean pobreza, además, no son productos casuales o naturales, sino creaciones puramente humanas fruto de decisiones políticas (Castoriadis, 1997, pp. 4-5). Resulta por lo tanto sintomático de este síndrome de ocultamiento del que adolecería la teoría de las capacidades el que Sen entienda las reglas y las instituciones no como pertenecientes «al mundo que realmente surge», sino a aquello «que tenemos por casualidad» (Sen, 2010, p. 52)⁴³. No obstante, para avanzar en estos problemas se recurrirá a la obra de Nussbaum, pues aquí tienen más presencia que en el caso de Sen

⁴³ Es también sintomático que en *La idea de justicia* no aparezca en ningún momento las palabras «capitalismo» o «capitalista», el sistema dominante en la producción de lo que en el capítulo sexto se denominará la «la inclusión adversa» de estos colectivos, la situación estructural productora de su empobrecimiento. La ausencia de tales conceptos en algunas obras fundamentales de Nussbaum como *Las fronteras de la justicia*, *Las mujeres y el desarrollo humano* o *Paisajes del pensamiento* es igualmente significativa.

Nussbaum basa su obra sobre justicia en una peculiar ontología social, según la cual lo que nos une a los individuos en la sociedad son «sentimientos positivos de benevolencia» (Nussbaum, 2013, p. 61) y compasión (id., 101-102)⁴⁴. Lo que nos une con las demás personas y lo que nos lleva a preocuparnos para que sus vidas cumplan con las condiciones de una vida digna es la compasión que sentimos hacia ellos (id., 102). Por supuesto, Nussbaum se da perfectamente cuenta de que la compasión de las personas reales es generalmente parcial y llena de prejuicios, por lo que defiende una compasión «correcta» inoculada a los individuos a través de una «educación moral pública» (id.). Además, la compasión «correcta» no sólo debe caracterizar el comportamiento justo de los individuos, sino también el de las instituciones: «las aportaciones de una compasión apropiada pueden encarnarse en la estructura de instituciones justas, de tal manera que no tendríamos que apoyarnos necesariamente en ciudadanos perfectamente compasivos» (Nussbaum, 2008, p. 447). Siguiendo el gusto, compartido con Sen, de presentar interpretaciones peculiares de la «posición original» rawlsiana (y poco respetuosas con la sofisticada distinción de diferentes niveles de justificación presentada por este autor), Nussbaum nos dice que esta constituye «un modelo artificial de benevolencia convenientemente constreñida» (id.). Sin embargo, recurriendo al igual que Sen a la idea del «espectador imparcial» de Smith, transformada para armonizar con el contexto de emociones en el que Nussbaum se sitúa, esta autora parece terminar tomando como su modelo de justificación la idea del «espectador compasivo». Las instituciones deben actuar según «el punto de vista de un espectador compasivo con una concepción adecuada del bien y de la responsabilidad» (id., 448). La justicia, en fin, es una *virtud del agente* (persona o institución) que distribuye recursos limitados (Nussbaum, 1993, pp. 245-246) movido por la compasión «correcta».

Ante tal sueño de un mundo político cimentado sobre la compasión, resuenan como el despertador más estridente las sombrías advertencias de Hannah Arendt contra aceptar un mundo político en el que lo que una a las personas sea la fraternidad, la hermandad o la compasión (Arendt, 2008, pp. 13-41). Una humanidad así entendida no es, para esta filósofa, sino el síntoma de «tiempos de oscuridad». Si una comunidad política se entiende unida por la compasión es porque se les ha atrofiado el complejo mundo de relaciones políticas, de sentidos e instituciones públicas cuya elaboración colectiva sería el más

⁴⁴ Veremos en el próximo capítulo que la ontología social en la que cualquier teoría de la justicia se basa es una característica fundamental y definitoria de esta.

profundo sentido de la política y de las responsabilidades recíprocas. Perdido el acceso a este mundo y el deber de cuidarlo y elaborarlo, sólo queda la barbarie. La fraternidad, la compasión y la hermandad encuentran su lugar entre las peores víctimas, los miserables, los reprimidos, los parias, los explotados, los hambrientos y desnutridos, *individuos* que han sido desarraigados y empujados a espacios de precariedad, a quienes para convivir con el resto de individuos sólo les une la compasión, o al menos eso les dicen sus perseguidores y opresores. Los buenos hombres compasivos, entonces, creen que su labor es «mejorar la suerte de los desafortunados en lugar de establecer la justicia para todos» (id., 25). ¿Pero es cierto que a los individuos que sufren sólo les queda esperar la compasión? Atendiendo los movimientos históricos de protesta, parece que Nussbaum malinterpreta notoriamente los actos reivindicativos y de resolución de conflictos, pues estos difícilmente pueden ser contemplados como actos en los que se espera la compasión del destinatario del mensaje como modo de resolver la cuestión en liza. Cuando los colectivos homosexuales reivindican su derecho a tener una convivencia con sus parejas en iguales condiciones que las parejas heterosexuales, cuando las mujeres reclaman iguales derechos frente a una sociedad patriarcal o cuando los colectivos obreros o actualmente los autodenominados «99%» reclaman a los propietarios de los medios de producción o a la élite neoliberal del «1%» derechos económicos, no lo hacen esperando una respuesta compasiva ni enseñar a los privilegiados algo sobre sus propias vidas, que ellos también son «vulnerables a la desgracia», «no tan diferentes de las personas cuyo destino observamos» (Nussbaum, 2008, p. 452). Estos colectivos protestan esperando hacerse molestos, odiosos, utilizando cualquier resquicio legal que pueda hacer avanzar sus reivindicaciones⁴⁵. Nussbaum, con su sentimentalización del conflicto social, parece querer borrar la terrible historia de sufrimiento y lucha a la base del Estado social que hoy es amenazado por el neoliberalismo. Arendt parece anticipar la teoría de Nussbaum y sus categorías naturalistas cuando dice que,

«en los “tiempos de oscuridad” la calidez, que es el sustituto de la luz para los parias, ejerce una gran fascinación sobre todos aquellos que se sienten tan avergonzados del mundo tal como es que quisieran refugiarse en la invisibilidad. Y en la invisibilidad, en esa oscuridad donde una persona que se esconde no necesita seguir viviendo el mundo visible, sólo la calidez y la fraternidad de seres humanos estrechamente unidos entre ellos pueden compensar la extraña irrealidad que las relaciones humanas adoptan siempre que

⁴⁵ Pues esta es una característica de las creaciones sociales, que para bien o para mal pueden emplearse con fines diferentes para los que originalmente fueron creados.

se desarrollan en la falta absoluta de mundo, sin estar relacionados con el mundo común a todas las personas. En dicho estado de falta de mundo y de irrealdad, es fácil llegar a la conclusión de que el elemento común a todos los hombres no es el mundo, sino la “naturaleza humana” de tal o cual tipo. Definir de qué tipo es, eso depende de quien la interpreta» (Arendt, 2008, p. 26)

Pero, ¿cuál es este mundo común que se invisibiliza y pretende suplirse mediante la compasión y la «naturaleza humana»? Ante todo, debemos notar la pobre comprensión que tanto Sen como Nussbaum muestran del concepto «institución». A pesar de que, cuando siguen de cerca a Rawls hablan sin problemas de las instituciones como estructuras legales, el sistema económico, etc., cuando analizan los casos de injusticia, especialmente los globales, las instituciones se transforman en agentes con «poder cognitivo y causal» según una perspectiva claramente interaccional-ética⁴⁶ (Nussbaum, 2013, pp. 302-320). Se habla entonces de Estados, agencias administrativas independientes u otros órganos internacionales, empresas multinacionales y organizaciones no gubernamentales, agentes que pueden distribuirse responsabilidades por los diversos acuerdos que alcancen entre sí, que pueden distribuir recursos, tener acciones compasivas y benevolentes y que pueden coaccionar forzando a otros agentes a que modifiquen su comportamiento para amoldarse a lo que aquel considera lo correcto. Ante la sorprendente complejidad y densidad de las normas financieras y comerciales globales, los convenios internacionales al amparo de la ONU, los múltiples tratados internacionales o multilaterales, etc., que tan decisivamente condiciona la vida de las personas del planeta y limitan la soberanía de los gobiernos, resulta sorprendente leer que la estructura global es, y debería seguir siendo, «tenue» (id., 310). Se ve entonces que las estructuras legales de las que antes se hablaba se entienden simplemente como modos de controlar a estos agentes poderosos, las consabidas normas de publicidad y transparencia, separación de poderes y control judicial, según la interpretación del liberalismo tradicional (id., 307). Si las estructuras del orden económico mundial entran de algún modo en este esquema, se esquivan rápidamente y se dejan sin miramientos fuera de la teoría de la justicia, pues es considerado un «tema de debate entre los economistas» (id., 314). En la cuestión del orden económico mundial, lo único digno de consideración según

⁴⁶ Sobre la distinción de perspectivas interaccionales e institucionales ver Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty* (Pogge, 1992, p. 50).

Nussbaum es si el Banco Mundial o el FMI toman sus decisiones prestando «atención por las cuestiones éticas y los problemas de la pobreza» (id, 315).

Sin embargo, esta visión de las instituciones y de su poder es extremadamente simple y parcial. El poder no es una simple cuestión de la capacidad de decidir que tengan ciertos agentes y de que sus decisiones puedan modificar el comportamiento de otros agentes. Como ya hemos comentado en el anterior apartado, esta es una visión insuficiente. Es necesario comprender el poder de un modo multidimensional, que incluya tanto la capacidad discursiva de introducir o excluir temas en el espacio de decisión y debate como, y especialmente, el poder impersonal y sistemático que ejerce el modo como el campo de acción está estructurado, que hace que ciertas acciones tengan unos efectos y no otros, que algunos agentes y no otros puedan hacer unas cosas y no otras, que algunas personas sean una cosa y no otra, o que algunas cosas sean pensables o no (Lukes, 1985; Mosse, 2010). Nuestras teorías de justicia no pueden perder de vista estas condiciones de fondo. Esta era la reivindicación de Rawls al insistir en que la justicia era una virtud de las instituciones, una reivindicación que llegó completamente distorsionada a la teoría de las capacidades al ser interpretada como una cuestión fundamentalmente interaccional. Por otro lado, este poder estructural no tiene que pensarse sólo como manifestado o materializado a través de los sistemas legales que conforman nuestras relaciones políticas o económicas. Las formas que socialmente empleamos para pensar y categorizar el mundo, para darle sentido, forman igualmente parte del trasfondo estructural que la justicia debe poder examinar (Bebbington, 2007, pp. 805-807).

En un mundo tan atravesado de sufrimiento, miseria y desigualdad como el mundo de la actual fase de la globalización neoliberal, puede considerarse ya una exigencia ambiciosa exigir que los millones de pobres globales reciban al menos lo mínimo necesario para tener una vida digna. Sin embargo, una justicia de mínimos es válida sólo sobre la base de que existan condiciones de justicia de fondo, de que esa miseria ante la que se reclama un mínimo básico no haya sido previamente causada por el destinatario de tal reclamación (Forst, 2014b, pp. 37-41). Pero acabamos de ver que estas condiciones de fondo son precisamente lo que la teoría de Nussbaum desatiende. Pensar que lo que la justicia exige es distribuir ciertos bienes⁴⁷ de modo que se alcance un cierto mínimo

⁴⁷ Se emplea este término aquí para resaltar que Nussbaum sigue considerando tanto los derechos como las capacidades como «bienes»: «todos los seres humanos del mundo tienen derecho a estos importantes bienes» (Nussbaum, 2013, pp. 288-289)

independientemente de cómo se haya producido inicialmente la situación de necesidad oculta una distinción fundamental de la justicia, la diferencia entre que tengamos una carencia de algo y que se nos haya privado de ese algo. Una teoría como la de Nussbaum, que desprecia esta diferencia, pasa por alto que lo que nos une no son simples sentimientos de compasión, sino unas relaciones sociales, creadas políticamente, que nos colocan en posiciones desiguales, y que estas posiciones causan en gran medida nuestras carencias relativas de bienes. La justicia no debería, por lo tanto, atender prioritariamente al paquete de bienes que cada individuo tiene, sino a las «relaciones justas entre los hombres» (id., 38), pues son estas relaciones las que determinan no sólo qué paquete de bienes debe llegar a cada cual, sino también cómo esos bienes llegan a existir. Sobre estas cuestiones, que no afectan sólo a la teoría de las capacidades sino a toda teoría de justicia definida como un asunto de redistribución, se volverá más extensamente en los dos próximos capítulos.

Para concluir quisiera añadir algunas observaciones sobre la visión cosmopolita de Nussbaum. Para una persona que reclama con tanta vehemencia incorporar el realismo de las emociones en la teoría política, resulta sorprendente la poca atención que muestra en torno a la cuestión de los sentimientos hacia nuestras comunidades locales o nacionales. En un controvertido texto ya clásico (Nussbaum, 1999), Nussbaum defiende que la vía para alcanzar una justicia cosmopolita sería la de trascender nuestras lealtades locales y nacionales, las cuales se basan en «características moralmente irrelevantes» (id., 15), y adoptar una lealtad por la humanidad en su conjunto. Todos los seres humanos nos tendrían que parecer tan familiares como aquellos con los que nos sentimos más unidos, y tendríamos además que conferirles «una atención y un respeto especial» (id., 20). Sin embargo, como le objetó Barber, resulta muy problemático pretender sustituir la fuerte realidad que tienen nuestras comunidades de pertenencia en la determinación de nuestra propia identidad por un cosmopolitismo abstracto que

«poco o nada ofrece para que la psique humana se centre en ella. En sus propias palabras, la idea “parece tener dificultades para captar la imaginación”. No sólo la imaginación, sino también el corazón, las entrañas y los órganos vitales del cuerpo que alberga la mentalidad con la que a Nussbaum le gustaría que viviésemos. Nadie habita en realidad “en el mundo en el que el cosmopolita nos desea que seamos buenos ciudadanos”. Lo real es que vivimos en este vecindario concreto del mundo» (Barber, 1999, p. 47).

No obstante, Calhoun discrepa con Barber en que el mundo cosmopolita plasmado en los escritos de Nussbaum no tenga lugar. Tiene en verdad una realidad muy concreta: las salas VIP de viajeros frecuentes ocupadas por los privilegiados de la globalización, (Calhoun, 2003b), los directivos de las corporaciones multinacionales, las élites financieras o las filósofas promocionadas por los poderes neoliberales para desviar la atención de las críticas que les pudieran ser dañinas, mientras que las personas ordinarias, con trabajos cada vez más precarios, permanecen atadas a sus comunidades locales. Nussbaum parece creer que la pertenencia es una clase de limitación social, basada en «características moralmente irrelevantes», que uno debe escapar si quiere ser realmente libre. De este modo, la comunidad de pertenencia de los individuos sería un asunto que cualquiera debería de poder elegir libremente, meras “identificaciones”. Con ello, sin embargo, se niega la realidad de lo social y el peso que la sociedad tiene en la conformación de la identidad de las personas (Calhoun, 2003a, p. 535). Es imposible no pertenecer a algún grupo social. El planteamiento de Nussbaum incurre en el craso error de presentarse como una superación de las adscripciones particulares, pero en realidad lo que simplemente hace es ignorar las condiciones sociales de su propio discurso, «presenting it as freedom from social belonging rather than a special sort of belonging, a view from nowhere or everywhere rather from particular social spaces. The views of cosmopolitan elites express privilege; they are not neutral apprehensions of the whole» (id., 532) En el mundo neoliberal de desigualdad rampante, no solo de ingresos, sino también de opciones o necesidades de solidaridad, la idea de escapar de solidaridades particulares puede resultar muy diferente para las élites que para los grupos sociales con menos recursos (id., 536). La utopía cosmopolita de Nussbaum parece una universalización normativa de los privilegios de una clase minoritaria, pues

«ethnic solidarity is not always a matter of exclusion by the powerful; it is often a resource for effective collective action and mutual support among the less powerful (...) In short, when cosmopolitan appeals to humanity as a whole are presented in individualistic terms, they are apt to privilege those with the most capacity to get what they want by individual action. However well intentioned, they typically devalue the ways in which other people depend on ethnic, national, and communal solidarities –among others- to solve practical problems in their lives» (Calhoun, 2003a).

1.6. CONCLUSIÓN

En este capítulo se ha analizado el encaje que el principio democrático de validez normativa encuentra en algunas de las principales teorías de la justicia propuestas en las últimas décadas. Por este principio hemos entendido la lectura intersubjetivista y postmetafísica del concepto kantiano de autonomía, según la cual, si queremos respetar la autonomía de los agentes morales, para que cualquier principio de la razón práctica sea válido debe tener justificaciones que no simplemente puedan ser *in hypothesis*, sino que sean aceptadas intersubjetivamente por los sujetos a él. Para analizar la coherencia de las teorías de la justicia con este principio hemos analizado los *mecanismos justificatorios* diseñados por ellas para proponer principios de justicia vinculantes. Esta exploración ha visibilizado algunas inconsistencias de aquellas teorías frente a tal principio, lo cual, a su vez, ha iluminado algunas exigencias que una teoría de la justicia debe cumplir en caso de querer respetarlo.

En el caso de la teoría de Rawls, hemos defendido que su «posición original» no es una representación adecuada, no sólo de individuos morales autónomos, sino especialmente de la razón práctica. En cualquier caso, hemos subrayado que su mecanismo justificatorio y, por lo tanto, la satisfacción del principio de validez señalado, se espera no tanto de su «posición original», sino de su «equilibrio reflexivo», el cual parte de la idea de que tanto el diseño particular de tal «posición» como los principios que en ella se afirman deben ser elaborados en base a las intuiciones reales y más fundamentales que se encuentran en las sociedades democráticas. Su método, sin embargo, tal como hemos defendido, sólo puede alcanzar este objetivo rechazando la estrategia hipotética y el rígido constructivismo apriorístico, e incorporando, en cambio, dentro de sus propios mecanismos justificatorios, la diversidad real de razones e intuiciones que se encuentra en los discursos públicos de los ciudadanos, frente a los que el filósofo no tiene ni una perspectiva privilegiada ni un conocimiento omnisciente.

Para alcanzar una concepción *pública* de la justicia se debe, además, rechazar la comprensión de las visiones comprensivas como si se tratasen de conjuntos estancos, incommunicables y opacos a otros ciudadanos, conjuntos homogéneos y rígidamente coherentes constituidos exclusivamente por razones internas y privadas. Se debe rechazar, además, la comprensión simplificadora de la identidad personal como algo constituido exclusivamente por una única visión comprensiva, coherente y cerrada. Tanto las identidades como las perspectivas interpretativas y valorativas que sobre el mundo tienen los ciudadanos son mucho más complejas, mezcladas y fragmentarias que lo que este

modelo presupone. No es posible trazar una distinción estricta entre razones públicas y privadas. La concepción de la justicia no debe negar la elaboración pública de las razones tanto privadas como colectivas. Paralelamente, la razón pública que los ciudadanos enarbolan en sus diatribas políticas no puede presuponerse limitado a un conjunto de razones determinadas *a priori*, cerrado y unitario. Para respetar la autonomía de los agentes morales, la teoría de la justicia debe aceptar una mayor complejidad social en sus mismos fundamentos normativos.

La falta de atención por la justificación de sus principios normativos fundamentales y, en especial, por el principio de validez que aquí estamos explorando, llevó al igualitarismo de la suerte, como vimos, a apoyarse en el intuicionismo dogmático y al rechazo explícito de la democracia o a una interpretación meramente instrumental de ella. No se ofrece, en cambio, ningún criterio de validez normativo alternativo.

El comunitarismo, en cambio, hace del principio intersubjetivo de autonomía una idea central. Sin embargo, no logra un acomodo coherente con otra de sus ideas fundamentales, el relativismo cultural de las exigencias normativas de la justicia. Si, como Walzer, se quiere respetar la autonomía política de cada cual y ser crítico ante la injusticia de dominación se debe, por un lado, cuestionar su visión de las comunidades políticas como valorativamente homogéneas y, por otro, presuponer a un nivel normativo fundamental un conjunto de principios no relativistas. Los principios y valores comunes mediante los que los comunitaristas pretender garantizar la necesaria integración pública no pueden presuponerse *a priori*, sino que sólo pueden encontrarse o crearse asegurando la participación libre e igual de todos en la elaboración colectiva de ideales y valores.

Con Pogge hemos saltado al terreno de las teorías de la justicia global. Aquí hemos problematizado la atribución de legitimidad que, frente a la miseria y radical desigualdad existentes, creen poder hacerse los filósofos para hablar *en nombre de* los pobres globales. En el caso de Pogge, al presuponer la ausencia de voz por parte de estos colectivos, esta atribución lleva a una invisibilización de sus múltiples y complejas reivindicaciones, así como a la imposición paternalista de una interpretación reductiva de sus necesidades y de las causas de sus injusticias. Nuestro análisis nos ha llevado a reclamar la necesidad de una mayor conexión de la teoría con las reivindicaciones e interpretaciones de aquellos agentes a los que se pretende ayudar, así como una mejor comprensión de los agentes implicados en la búsqueda de la justicia y de sus respectivos papeles en tal labor.

Finalmente, hemos señalado algunos problemas en las teorías de las capacidades de Sen y Nussbaum. Sobre el mecanismo justificatorio propuesto por Sen, hemos notado que este

adolece de un monologismo similar o incluso superior a la propuesta de Rawls. Especialmente en la propuesta de Nussbaum, ante las carencias justificatorias de su lista de capacidades hemos observado un intuicionismo dogmático similar al del igualitarismo de la suerte, la tendencia a la universalización de la posición social particular del teórico y una carencia de análisis sociológico de las causas de las injusticias que conduce a un ocultamiento de las condiciones estructurales de las circunstancias individuales. Al igual que ocurría en el caso de Walzer, para resolver estos problemas Nussbaum debía presuponer algunos principios procedimentales de justicia cuyas repercusiones para la teoría no quería elaborar explícitamente: las condiciones de una participación libre e igual en los discursos que tienen por objetivo determinar la validez de las exigencias normativas.

En las páginas que siguen se pretende elaborar una teoría de la justicia coherente con las condiciones del principio democrático de justificación que se han ido señalando en el análisis precedente.

CAPÍTULO 2. OTRA FORMA DE PENSAR LA JUSTICIA

«There has been little systematic attention by political theorists to the ways in which considerations about democracy and justice are or should be mutually related. This relative inattention seems partly to have sprung from optimism among many justice theorists about what *armchair reflection* should be expected to deliver, a driving conviction that what is just in the distribution of social goods can be settled as a matter of speculative theory. Their arguments often appear to take it for granted that there is a correct answer to the question what principles of justice we ought to affirm». (Shapiro, 1999, p. 3, énfasis mío).

Teoría de la justicia, libro publicado en 1971, constituyó un hito en la producción teórica sobre la justicia. Supuso un giro frente a los planteamientos utilitaristas que hasta entonces habían dominado el pensamiento político anglosajón y estableció una nueva forma de pensar la justicia que pronto se convertiría en paradigma dominante. Durante los años ochenta y noventa, sin embargo, diversas transformaciones tanto en el ámbito social como el teórico empujarían hacia nuevas formas de entender qué es, qué se espera de y qué tipo de cuestiones se plantea la teoría de la justicia en el nuevo milenio.

Los acontecimientos de relevancia histórica acaecidos en 1989 y sus efectos geopolíticos nos introdujeron en la condición «postsocialista» (Fraser, 1997, pp. 3-7). Esta condición no sólo está marcada por cierta sensación de «fin de la historia» ante el arrollador triunfo del capitalismo, sino por un cambio «en la gramática de las exigencias políticas». Ante las exigencias de reconocimiento de las identidades diversas, la justicia no podía seguir siendo un asunto (solo) relativo a la distribución de recursos. Con el auge de la teoría deliberativa durante los años noventa como paradigma teórico emergente en torno a la comprensión de la democracia, el principio de legitimidad liberal pierde su carga de evidencia⁴⁸. Con el desarrollo del feminismo post-68 pierden también su carga de

⁴⁸ Compárese el principio de legitimidad liberal de Rawls («nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana» (Rawls, 2013, pp. 168-169)) con el que ofrece Waldron: «we imagine a decisión being made by a certain process, and we imagine a citizen Cn –who is to be bound or burdened by the decisión- disagreeing with the decisión and asking why she should accept, comply, or put up with it. Some of those who support the decisión may try to persuade Cn that it is right in its substance. But they may fail not because of any obtuseness on her part but simply because Cn continues (not unreasonably) to hold a different view on this vexing and serious matter. What then is to be said to Cn? A plausible answer may be offered to her concerning the process by which the decisión was reached. Even though she disagrees with the outcome,

evidencia las limitaciones a lo político impuestas por la comprensión liberal. Lo político ya no se ubica en el pequeño ámbito de la política formal alejada de «lo privado». El mundo social se politiza y surge la necesidad de una justicia política ampliada. La complejidad agonística del mundo político rompe las ilusiones de consenso que demasiado apresuradamente tendía a proyectar un liberalismo a veces notablemente ingenuo. Las diversas reivindicaciones de los movimientos políticos reales surgen como un punto de referencia ineludible de todo teórico respetuoso con la diversidad. Una diversidad que difícilmente parecía representable mediante construcciones hipotéticas. Hacernos cargo de la complejidad de las injusticias a la profundidad atisbada posteriormente desde el concepto de interseccionalidad nos lleva a rechazar toda respuesta simple a qué puede contar como una injusticia, todo intento por predeterminar su contenido desde la teoría especulativa. La globalización neoliberal, sin duda, ha reforzado la complejidad de las injusticias a las que la teoría de la justicia debería poder dar respuesta.

Todas estas transformaciones (y otras muchas que sin duda han tenido lugar y que, por economía discursiva, no se mencionan) han producido enormes cambios en la forma de comprender qué se puede hacer y cómo desde una teoría de la justicia. En este capítulo nos proponemos estudiar algunos de estos cambios ocurridos en el modo de pensar la teoría de la justicia misma. No se niega que se puedan señalar otros cambios además de los que aquí se abordan, pero estos han sido elegidos por su relevancia para el desarrollo del paradigma de justicia que esta investigación doctoral se propone elaborar. Las implicaciones de estos cambios deben comprenderse en conexión con la caracterización del «paradigma de justicia democrática» que se desarrolla en los próximos capítulos. Se comenzará este capítulo analizando el generalizado rechazo observable en los debates actuales a las «reflexiones de sillón». El contenido del resto de los apartados de este capítulo se justificará en relación con esta cuestión al final del primer apartado.

she may be able to accept that it was arrived fairly. The theory of such a process-based response is the theory of political legitimacy» (Waldron, 2016, p. 226).

2.1. RECHAZO DE LAS «REFLEXIONES DE SILLÓN»

Hoy parece haberse vuelto un lugar común, en los congresos y publicaciones sobre cuestiones éticas o políticas normativas, rechazar con contundencia la aspiración a estar en posesión de principios válidos en todo momento y lugar que, provenientes de asépticas reflexiones teóricas y reclamando universalidad, se nos presentan como criterios ideales, además de completos, cerrados y «correctos», con la finalidad de limitar los tipos de elecciones que los individuos y las comunidades podemos hacer. Algunos teóricos, sin embargo, siguen viendo esta aspiración como lo más normal, pues al fin y al cabo, esto es «what principles of justice are for» (Carens, 1987, p. 271). Los críticos de esta forma de entender la justicia dudan, sin embargo, de que este tipo de principios puedan ser establecidos como un asunto de teoría especulativa (Shapiro, 1999, p. 3). Como vemos en la cita reproducida al comienzo del presente capítulo, este tipo de dudas parecen emanar o aparecen en conexión con algún tipo de preocupación por los valores democráticos. ¿Qué valor pueden tener para nosotros, ciudadanos que aceptamos los criterios de legitimidad democráticos, los principios de justicia a los que han llegado especulativamente algunos otros ciudadanos reflexionando monológicamente desde la cómoda butaca de su estudio? Democracia y justicia parecen aquí moverse en direcciones opuestas. Mientras que ésta parecería aspirar a ideales acabados y completos mediante los que constreñir las prácticas reales, cualesquiera sean estas, aquélla no buscaría tanto inventar y aplicar ideales abstractos sino reaccionar frente a los males concretos de nuestras instituciones (Dewey, 1993, pp. 173-174).

Hay aquí diversas cuestiones implicadas. Por un lado, está la cuestión de la posibilidad de principios de justicia que sean de algún modo dependientes o situados en un contexto dado, pero que puedan distanciarse suficientemente de él como para abordar su crítica. Con esto a veces se relaciona, probablemente contribuyendo más a incrementar la confusión, la idea de la trascendencia o la inmanencia de los ideales normativos. Si queremos principios que no sean plenamente relativos al contexto parecería que necesitamos principios «trascendentes», deducidos especulativamente a partir de ideas de (supuesta) validez y evidencia moral universal (así le parecería, al menos, al filósofo moral especulativo), sin demasiada necesidad de atender a lo que nos dice la ciencia social. Simétricamente, una teoría crítica que reconociese la importancia de contextualizar social e históricamente los criterios normativos, parecería condenada a la continua reafirmación de los valores e ideas internos de su contexto y al relativismo de

no poder decir nada normativamente relevante más allá de su sociedad o momento histórico. Esto, sin embargo, no tiene por qué ser así. En las próximas páginas nos centraremos en cambios metodológicos profundos que se han producido dentro de las teorías de la justicia, cambios que estarían detrás de estas críticas de las «reflexiones de butaca» que parecen haberse hecho frecuentes⁴⁹. Para plantear estos cambios se partirá de la propuesta teórica que estas críticas suelen tomar como blanco prioritario, esta es, la teoría de Rawls, para aclarar con qué elementos metodológicos de la teoría de este autor se pretende romper cuando se rechazan sus «reflexiones de butaca».

La preocupación manifestada por Shapiro en la cita del comienzo tiene ya una larga historia. La crítica a las grandes construcciones teóricas, que reclamando la perspectiva del absoluto pretendían decirnos verdades eternas aplicables a todo contexto práctico concreto, constituyó ya la «inspiración originaria del marxismo», el cual se fijó el objetivo de reintegrar lo teórico en las prácticas desarrolladas a través de la historia, de modo que «su tarea iba a ser, no la de establecer unas verdades eternas, sino la de pensar lo real», entendido como el producto de nuestra propia actividad (Castoriadis, 2013, pp. 103-104)⁵⁰. La Escuela de Frankfurt fue una de las principales continuadoras de estas preocupaciones típicamente marxistas durante el siglo XX, labor en la que coincidió con la tradición nietzscheana, especialmente representada por Foucault (McCarthy, 1990). No obstante, frente a otros posibles antecedentes históricos como los pensadores escépticos o relativistas, tanto la Escuela de Frankfurt como Foucault, al mismo tiempo que rechazan una idea de razón abstraída de las prácticas sociales y de una teoría producto de una contemplación neutral y desinteresada, «both see the need for an objectivating

⁴⁹ Las expresiones *armchair reflection*, *armchair argument* o *armchair method* pueden encontrarse explícitamente formuladas en diversos autores y en diversos contextos filosóficos, sólo por mencionar algunos: (Bryson, 2009; Davies, 2015; Olson, 2008, p. 272; Shapiro, 1999, p. 3; Williamson, 2007). En este capítulo se emplea esta expresión como un término retórico indicativo de un conjunto de críticas concretas a la perspectiva metodológica de Rawls. No todos los autores aquí expuestos emplean esta expresión. No se pretende exponer aquí todo lo que se ha querido decir al emplear esta expresión, sino sólo interpretarla a la luz de propuestas críticas relevantes para explicar cambios metodológicos importantes que adoptan los autores del paradigma de justicia democrática.

⁵⁰ Sería una triste paradoja que este movimiento, que surgió como una crítica a toda postulación de un conocimiento acabado y de únicas interpretaciones verdaderas del mundo, se transformase en un objetivismo cientificista que explicaba la economía capitalista y las dinámicas sociales mediante leyes independientes de la praxis humana. Es interesante observar que, según Castoriadis, esta transformación, que volvía a reafirmar lo especulativo y los sistemas teóricos cerrados como el modo óptimo de abordar los problemas de la humanidad, «es el retorno hacia el sentido más profundo de la cultura dominante» (Castoriadis, 2013, p. 109). Seguramente, el creciente eco que encuentran las críticas a estos sistemas teóricos cerrados constituye un síntoma de profundos cambios de la cultura dominante.

“outsider’s” perspective» (id., 439) para poder hacer análisis críticos del presente, capacidad que en cualquier caso se exige a toda teoría de la justicia⁵¹.

Vemos por lo tanto que es posible aspirar (o al menos esta aspiración es una realidad histórica no autocontradictoria) a una teoría incardinada en contextos y prácticas históricamente situadas (podríamos llamarlas *inmanentes*), pero con capacidad de adoptar distancia crítica respecto al presente al mismo tiempo que rechaza la pretensión de diseñar un modelo ideal, completo y acabado desde el que realizar esta crítica. ¿Cuál sería la posición de Rawls respecto a estos debates y a qué nos referimos, por lo tanto, al cuestionar sus «reflexiones de butaca»?

Para contestar a esta pregunta, primero se expondrá a qué *no* nos referimos al comentar las críticas a las «reflexiones de butaca» de Rawls. Según Sangiovanni, una teoría de la justicia podría adoptar dos perspectivas respecto a la justificación y formulación de sus primeros principios. Por un lado, podríamos adoptar la «tesis de dependencia de la práctica» (*practice-dependence thesis*) que nos dice que «the content, scope, and justification of a conception of justice depends on the structure and form of the practices that the conception is intended to govern» (Sangiovanni, 2008, p. 138). Alternativamente, se podría adoptar una perspectiva independiente de la práctica (*practice-independent thesis*) según la cual «institutions and practices do not ‘give rise’ to first principles of justice, but merely create conditions affecting their application to particular instances» (id., 140). Por un lado tendríamos una perspectiva de justicia que reconoce la dependencia de toda teoría de justicia de las prácticas concretas a las que pretende referirse, por otro lado tendríamos una perspectiva que defiende la independencia de la teoría de estas prácticas y su aplicación universal e indiferenciada⁵². Según este autor, ejemplos de esta última serían las teorías de justicia basadas en la idea de que debemos mitigar o eliminar los efectos inequitativos de la mala suerte sobre las expectativas de los individuos,

⁵¹ Como veremos más adelante, frente a la estrategia rawlsiana que pretende situar esta perspectiva externa u objetiva en una construcción hipotética, construida ella misma de un modo monológico por parte del teórico, que busca restringir la racionalidad individual de la persona que juzga la validez de principios normativos, la perspectiva deliberativa de Habermas, seguida por los autores que aquí se incluyen dentro del «paradigma de justicia democrática», resitúa esta perspectiva externa en el espacio intersubjetivo en el que se ponen en común las ideas, valores, perspectivas... de todas las personas concernidas por la búsqueda de principios para regular su vida en común.

⁵² Siguiendo la cita de Sangiovanni, debemos interpretar esta “dependencia” en el sentido de que los principios que esta justicia afirma son específicos de la práctica considerada, aplicables sólo a los agentes que se implican en ella y justificables mediante argumentos específicos no necesariamente válidos para justificar los principios de justicia de otras prácticas.

independientemente de que estos compartan instituciones o prácticas. Otros ejemplos serían las concepciones libertarianas de justicia y diversas formas de utilitarismo clásico. También pertenecerían a esta perspectiva las interpretaciones de los principios de justicia de Rawls que los fundamentan directa y exclusivamente en una concepción moral de la persona. De acuerdo con esta interpretación, podríamos describir la propuesta rawlsiana como una teoría especulativa generalista, caracterizada por el universalismo y ciego al contexto, encargada de generar principios válidos para una persona moral racional en todo lugar y momento.

Sin embargo, aunque algunos planteamientos de Rawls, por ejemplo en *Teoría de la Justicia* cuando aspira «a una especie de geometría moral» (Rawls, 2014, p. 121) o en *El liberalismo político* cuando interpreta los principios de justicia que la teoría debe buscar como aquellos que «quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su [del ciudadano] *común razón humana*» (Rawls, 2013, pp. 169, énfasis mío), parezcan ir en esta dirección, esta no constituye una interpretación acertada de su teoría. No sólo él insiste frecuentemente y en especial en *El liberalismo político* en que su teoría se propone para el marco de una noción culturalmente específica de «cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales» (id., 33), sino que una idea permanentemente mantenida a lo largo de su amplia obra es la idea de que las prácticas existentes limitan y conforman los principios que las pretenden gobernar (James, 2005; Pogge, 1989, pp. 3-4; Scheffler, 2003, pp. 24-31). Es decir, sus principios sólo reclaman validez para ciertas prácticas dadas ciertas circunstancias, en su caso una sociedad gobernada por un Estado democrático. La teoría de Rawls es dependiente de la práctica, en la terminología de Sangiovanni⁵³.

Creo que debemos mirar hacia otro lado para entender las críticas a lo que se ha llamado «reflexiones de butaca». En concreto, debemos atender a dos características de su teoría. En primer lugar, estas críticas señalarían un distanciamiento frente al apoyo en lo hipotético, una perspectiva clásica del contractualismo (Kersting, 2001, pp. 42-43). Rawls heredó esta forma de razonar teóricamente en su intento de actualizar esta tradición, consistente en la búsqueda de unos principios cuya validez era establecida por el teórico simplemente imaginando que cabría razonablemente esperar su aceptación por toda persona, si es que ésta se comportaba de una forma racional. Unos principios que tendrían

⁵³ El en capítulo cuarto se volverá sobre esta terminología de Sangiovanni para señalar algunos problemas y proponer una terminología alternativa.

una grandísima repercusión en nuestras vidas reales y concretas pues de ellos se espera que constriñan nuestras opciones posibles legitimando nuestras instituciones. ¿Quién puede o debe determinar la razonabilidad de esta aceptación? Por supuesto, según estas críticas, en la teoría de Rawls se determina especulativamente por el teórico, pues es así como él llegó a sus famosos dos principios de justicia, en la paz de su despacho, en su cómoda butaca (esta paz y comodidad parecería ser el entorno propicio para alcanzar la objetividad o imparcialidad de la razón, y no esas luchas sociales y esos debates acalorados característicos de las dinámicas democráticas).

Como comenta Habermas, Rawls no llega a dar un papel adecuado a los ciudadanos dentro de su teoría, pues mediante el «consenso entrecruzado», idea con la que intentó disminuir el intelectualismo de su *Teoría de la justicia*, no logró resolver la tensión entre la razonabilidad de los principios aceptables por todos, en los que el filósofo mantiene la última palabra y que era el tema central de su primera gran obra, y la incorporación de estos principios en las cosmovisiones de cada cual. Los problemas de la metodología rawlsiana con el principio de validez intersubjetiva de las reclamaciones normativas ya han sido planteados en el primer capítulo, por lo que aquí no es necesario añadir nada más. La propuesta alternativa de justicia que proponen los autores que aquí se toman como representativos del «paradigma de justicia democrática» será analizada en los capítulos tercero, cuarto y quinto.

En segundo lugar, tenemos el papel que la *teoría ideal* desempeña en la propuesta de Rawls. De acuerdo con Jaggar (2009, pp. 95-97), la cuestión de la teoría ideal en Rawls no hace simplemente referencia al hecho de que se nos propongan algunos ideales políticos concretos, algo que de todos modos cualquier filosofía política normativa hace, sino que es ideal en tres sentidos metodológicos relevantes. En primer lugar, Rawls toma como objetivo de su teoría determinar principios prescriptivos de justicia que sirvan como estándares para evaluar las estructuras de las sociedades realmente existentes. La prioridad que Rawls da a la articulación de principios generales indicaría que el ideal precede al no-ideal, de modo que las injusticias particulares sólo podrían ser reconocidas a la luz de una concepción comprehensiva y acabada de justicia. La determinación de una injusticia se produce mediante la aplicación de los principios generales a los casos concretos. Según Rawls, los principios de la justicia social «proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social» (Rawls,

2014, p. 18), de modo que hasta que no hayamos clarificado estos principios no sabremos si una *asignación o distribución* concreta (términos que Rawls emplea indistintamente) es justa o injusta.

En segundo lugar, Rawls llega a estos principios a través de una situación hipotética de razonamiento en la que las partes son imaginadas libres, iguales y sólo motivadas por su interés propio. Se trata de la famosa «posición original», caracterizada además por ciertas restricciones al conocimiento de las partes, el llamado «velo de la ignorancia», que intenta asegurar que las partes razonan imparcialmente. Según Jaggard, el constructo de la posición original constituiría un estándar ideal de razonamiento respecto al cual evaluar nuestro razonamiento (cuando pretendamos imparcialidad) en el mundo real, pues «la posición original es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales» (Rawls, 2014, p. 29). Por supuesto que la posición original no pretende ser una afirmación sobre la naturaleza de las personas reales, como Rawls insistió frente a sus críticas comunitaristas, sino un ideal del proceso racional, una «posición» en la que nosotros mismos nos podemos situar en cualquier momento razonando del modo adecuado, que nos permite llegar a principios de justicia imparciales (Rawls, 2013, pp. 57-58). Cuanto más nos aproximemos a este ideal en nuestro razonamiento real *individual*, más correctos serán los principios que deduzcamos.

Finalmente, y este es el principal sentido de teoría ideal en Rawls según Jaggard, sus principios de justicia están diseñados para una «sociedad bien ordenada», una ficción, al igual que la posición original, caracterizada por ciertas idealizaciones que dejan fuera muchos aspectos problemáticos del mundo real. Rawls examina «solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada» (Rawls, 2013, p. 21) y aunque reconoce que los problemas de la sociedad no concebida de este modo ideal «son los más apremiantes y urgentes», sostiene que «la razón de empezar con la teoría ideal es que ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes» (id., 22).

Frente a esta perspectiva metodológica, en primer lugar y en relación con los sentidos *segundo y tercero* (un ideal de racionalidad imparcial y un ideal de sociedad bien ordenada), podríamos señalar que este tipo de teorías fundamentadas sobre idealizaciones pueden comprometer su relevancia práctica, pues estas idealizaciones, al fin y al cabo, pueden resultar «false of a given reality» (O'Neill, 2004, p. 120) o puede que la conexión

entre ellas y nuestro mundo real parezca demasiado lejana o caprichosa y no esté a la altura de nuestra compleja comprensión del mundo. ¿Por qué, se preguntaba Walzer, unos principios recién inventados a imagen de algunos agentes desarraigados socialmente deberían gobernar las vidas de personas que ya comparten una cultura moral y hablan un lenguaje natural? (Walzer, 1985, pp. 13-14) ¿Qué relevancia pueden tener para nosotros teorías de justicia elaboradas para mundos completamente diferentes al nuestro y cuya conexión con éste se propone como una mera petición de principio? ¿Por qué debemos dar prioridad a principios de justicia hechos a la medida de *supuestos* agentes plenamente racionales e ignorantes del denso mundo que habitan o de sociedades cerradas de las cuales es imposible encontrar ningún caso real?

Pero estas idealizaciones puede que no sean simplemente falsas, sino que pueden privilegiar

«certain shorts of human agent and life and certain shorts of society by covertly presenting (enhanced versions of) their specific characteristics as true of all human action and life (...) Idealization masquerading as abstraction yields theories that appear superficially to apply widely, but which covertly exclude those who do not match a certain ideal, or match it less well than others. Those who are excluded are then seen as defective or inadequate» (O'Neill, 2004, p. 152).

Según esta filósofa, la única forma de elaborar teorías potencialmente universalizables es abstrayendo las particularidades de los agentes, pero sin confundir abstracción con idealización, pues esta nos ofrece teorías aplicables únicamente a sus agentes idealizados. Sin embargo, como correctamente indicaba Rawls, las concepciones «de la sociedad y de la persona resultan elementos esenciales de cualquier concepción de la justicia y del bien» (Rawls, 2013, pp. 140-141), por lo tanto, no podemos eludir la labor de reflexionar sobre las concepciones que de estos elementos se tienen al proponer una teoría de la justicia. Sin embargo, su problema fue que construyó su teoría sobre unas idealizaciones problemáticas sobre las que pretendió deducir las ulteriores reivindicaciones normativas, siendo innecesario construir deductivamente la teoría en base tales idealizaciones *a priori*⁵⁴. Estas cuestiones, la de las concepciones de la sociedad y de la persona que se

⁵⁴ Lo que estas apreciaciones llevan a poner en duda es la metodología constructiva, basada en idealizaciones, de la propuesta de Rawls. Como se verá más adelante, es posible desarrollar estas cuestiones sobre la concepción de la sociedad y de la persona, sobre la conceptualización de la realidad, de un modo *pragmático y discursivo*, evitando los problemas del constructivismo rawlsiano basado en idealizaciones fijas y *a priori*.

presuponen al elaborar una teoría de justicia serán tratadas respectivamente en los *capítulos tercero y cuarto*.

Otro problema de las idealizaciones rawlsianas es que toman un subconjunto particular de injusticias, las distributivas dentro de una sociedad cerrada, y las generalizan como *única operación institucional* a tener en cuenta por una teoría de la justicia. Este puede ser un problema de cualquier idealización, pues desde el momento en el que se *fija* un ideal, no se da espacio a la posible introducción de nuevas preocupaciones o reclamaciones que exijan la mediación de la justicia. El resultado es que un gran número de problemas que actualmente se asocian con los asuntos de la justicia quedan por definición fuera del alcance de la teoría al no encajar sin graves desfiguraciones en el molde de la distribución. De hecho, abundantes críticas a Rawls hacen referencia en este sentido a su incapacidad de dar respuesta a urgentes y graves problemas contemporáneos (Fraser, 1997, pp. 17-54; Jaggar, 2009, p. 99; Young, 2000b, pp. 31-69). Es precisamente aquí donde se observa una de las más notables discontinuidades entre las teorías liberales dominantes entre los años setenta y noventa, que reducían el papel de la justicia a la evaluación de las distribuciones de derechos, deberes y ventajas materiales provenientes de la cooperación social dentro de un único Estado, y las propuestas de los autores que participan del paradigma que aquí se estudia⁵⁵. Estos filósofos pretenden, por un lado, ampliar el tipo de injusticias que legítimamente se consideran asunto de justicia y, por otro, elaborar una teoría que acepte la realidad de la interdependencia de todas las sociedades y Estados en el mundo en globalización actual. La cuestión de la diversificación de los tipos de injusticias que exigen atención por parte de la justicia será tratada en el *apartado tercero* del presente capítulo. Las nuevas circunstancias sociales que instaura la globalización y su relevancia para la teoría de la justicia será el tema del *cuarto apartado*.

Finalmente, en relación con el *primero* de los sentidos de *teoría ideal* de Rawls, la prioridad dada a la articulación de principios generales frente a las experiencias de injusticias particulares (o la prioridad del ideal frente al no-ideal dentro de una teoría de la justicia), se observa un profundo cambio metodológico con respecto a otras propuestas desarrolladas a partir de los años noventa. Estamos ante lo que podría parecer un auténtico giro copernicano en el planteamiento de la teoría de la justicia. Numerosos pensadores

⁵⁵ Este enfoque distributivo es, sin embargo, aún dominante en la mayoría de las propuestas de justicia global de raíz liberal, como veremos en el primer apartado del capítulo sexto.

provenientes de muy diversas tradiciones de pensamiento, no sólo los integrantes de lo que aquí se denomina paradigma de justicia democrática, se han esforzado por dar una completa vuelta al planteamiento liberal dominante de raíz rawlsiana, al insistir en que toda propuesta debe partir de las *injusticias* particulares, sentidas personalmente o reivindicadas socialmente⁵⁶. Este énfasis en la injusticia como fuente o fundamento previo de la justicia será el tema del *segundo apartado* de este capítulo.

2.2. LA PRIORIDAD DE LA INJUSTICIA SOBRE LA JUSTICIA

Si hay algo que pueda presentarse como giro copernicano de las teorías de la justicia propuestas desde los años noventa del siglo XX, probablemente sea la posición que el concepto de injusticia adopta respecto al de justicia. No se quiere decir con esto que, de repente, la injusticia aparezca como tema de reflexión de la teoría filosófica, pues esta afirmación sería falsa. La idea de injusticia es, al menos, tan antigua como la de justicia. Lo nuevo es el intento de replantearse esta relación.

Según la perspectiva tradicional de las propuestas liberales, que se ha ejemplificado en las páginas precedentes con la propuesta de Rawls y que hunde sus raíces en el Platón de *La República*, la injusticia se definiría como la ausencia de la justicia (Bufacchi, 2012, p. 1), una ausencia que sería juzgada en relación con un modelo ideal de sociedad justa. Hasta que no estuviésemos en posesión de tal modelo, cuya elaboración sería la más propia finalidad de la teoría de la justicia, no podríamos ni determinar ni abordar críticamente las injusticias particulares. Según el cambio de perspectiva al que aquí nos referimos, «la injusticia es primera y esto tanto histórica como lógicamente» (Mate, 2011, p. 26).

También es nueva la amplísima aceptación que ha alcanzado esta idea desde el comienzo de la década indicada, pudiéndose considerar, sin miedo a la exageración, un auténtico *Zeitgeist* de las teorías de la justicia del momento. Sin embargo, la idea en sí misma no es nueva. Durante el siglo XIX esta atención a las injusticias, sin necesidad de referirlas a

⁵⁶Dentro de la tradición liberal encontramos a Shklar (Shklar, 2010) o Sen (Sen, 2010). En la tradición republicana podría mencionarse Bohman (Bohman, 2012). Dentro de la línea de la Teoría Crítica destaca Mate (Mate, 2011).

un modelo acabado de justicia, era ya frecuente en la producción literaria⁵⁷. No es simple casualidad que los proponentes actuales de este cambio de relación entre la justicia y la injusticia recurran frecuentemente a obras literarias para explicar su postura filosófica. Tal es el caso de Shklar, quien recurre a *Los papeles póstumos del Club Pickwick* de Dickens (Shklar, 2010, pp. 38-45), Forst a *Casa de muñecas* y *El pato salvaje* de Ibsen (Forst, 2014b, pp. 173-186), Bufacchi a *Mary Barton* de Gaskell (Bufacchi, 2012, p. 4) o Fraser a *Nunca me abandones* de Ishiguro (Fraser, 2012). En el terreno filosófico, la primera Escuela de Frankfurt puede mencionarse como un claro antecedente de esta perspectiva, lo cual no nos debería sorprender, pues es una característica esencial de la metodología de la Teoría Crítica el enraizar toda reflexión normativa en sus contextos históricos y sociales, en las experiencias de la sociedad, reconociendo la finitud de la razón y el valor de la negación. En este sentido Young insistía en la continuidad entre su perspectiva y la de esta tradición (Young, 2000b, pp. 15-17), una herencia que recientemente aún ha sido reclamada con mayor intensidad por Reyes Mate. Esta célebre cita de la *Dialéctica Negativa* de Adorno es bien ilustrativa: «Tal vez no sepamos lo que es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso solo lo que es el hombre, lo humano, o la humanidad, pero lo que es lo inhumano, eso lo sabemos muy bien. Yo diría que el lugar de la filosofía moral hay que buscarlo más en la denuncia concreta de lo inhumano que en la ubicación no vinculante y abstracta del ser del hombre» (Adorno, 2005, p. 145). Nos movemos más a través de la negación de males o injusticias concretas que a través de la postulación de ideales completos y definitivos. Se ha llegado a sugerir que nuestro objetivo como filósofos prácticos no sería imaginar la mejor sociedad posible sino intentar construir la mejor sociedad que podamos partiendo de lo que hay (Wolff, 2015, pp. 360-362).

¿Pero qué se quiere decir al afirmar la *prioridad* de la injusticia? Según la cita antes mencionada de Mate, nos encontraríamos con dos sentidos de esta: *lógico* e *histórico*. Según el primero, «los significados de justicia se encuentran en el interior de la experiencia de injusticia» (Mate, 2011, p. 70). Según este sentido, tendríamos que dar prioridad epistemológica a las experiencias concretas de las víctimas, y sólo a partir de ellas, en tanto que experiencia fundamental y privilegiada, destilar los significados

⁵⁷ Por «modelo acabado de justicia» me refiero aquí a un conjunto finito y fijo, claramente formulado, de primeros principios de justicia que deben aplicarse a la práctica en cuestión. Por «primeros principios de justicia» me refiero, siguiendo a Sangiovanni, a «principles of justice that are not themselves derived from the application of other principles of justice to particular circumstances» (Sangiovanni, 2008, p. 137).

implícitos de lo justo, pues al fin y al cabo, la injusticia la experimentamos de un modo directo y claro, la justicia, en cambio, es indirecta y objeto de discusión (Fraser, 2012, p. 39; Shklar, 2010, p. 59). Según la prioridad histórica, «es la experiencia de injusticia la que desencadena la reflexión sobre la justicia» (Mate, 2011, p. 70). Esta es una tesis tanto temporal como motivacional/causal: primero sería/existiría la experiencia de la injusticia, esta nos motivaría a pensar sobre la justicia, que existiría *a posteriori*.

Estas dos formas de entender la prioridad de la injusticia se basan en tesis muy fuertes que más adelante se comentarán. Son posibles, sin embargo, algunas formas menos fuertes de entenderla. En primer lugar, se puede desconectar la interpretación histórica de la motivacional y, sin prejuzgar qué sea originario ontológica y epistemológicamente, enfatizar el valor *motivacional* de la experiencia de las injusticias. Esta sería la experiencia que nos movería a la práctica. En este sentido se manifiesta Sen: «lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es del todo justo, lo cual poco esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir» (Sen, 2010, p. 11).

En segundo lugar, dado que, como se verá con mayor detalle en el capítulo tercero, lo que se haría empujados por esta motivación no sería proponer e intentar alcanzar un mundo justo ideal sino eliminar (desinstitucionalizar) injusticias particulares, esta idea se relacionaría con un sentido *pragmático* de esta prioridad, según la cual el avance hacia la justicia no pasaría por identificar y alcanzar alguna justicia ideal respecto a la cual mediríamos los avances, sino mediante la eliminación de injusticias concretas: «this understanding is *pragmatic* in the sense that improvement here is measured in relation to the overcoming of injustice rather than showing that such improvement somehow approximates perfect justice» (Bohman, 2012, pp. 98, énfasis mío). Esta idea, por supuesto, tiene consecuencias sobre nuestro modo de entender la justicia, pues una vez aceptado esto, «la respuesta a la pregunta de Sócrates, ¿qué es la justicia?, sólo puede ser la siguiente: la justicia es la superación de la injusticia» (Fraser, 2012, p. 39). Ya no podemos entender la injusticia como la falta de justicia, sino al contrario, la justicia sería la ausencia de injusticias (Bufacchi, 2012, p. 1). Esta perspectiva pragmática tendría la virtud de «redimirnos» del mundo de la abstracción, permitiendo concretar sus exigencias, limitar el desacuerdo sobre ellas y hacerlas más difíciles de ignorar (Fraser, 2012, p. 45; Pogge, 1989, pp. 5-6).

Finalmente, nos encontraríamos con un sentido *epistemológico débil* (débil en contraste con las tesis fuertes de Mate) que, sin comprometerse con problemáticas afirmaciones de prioridad existencial, simplemente afirmaría que «desatendemos muchas cosas importantes dirigiendo la mirada sólo hacia la justicia» (Shklar, 2010, p. 48). Si queremos una teoría de la justicia que esté a la altura de la complejidad de su objeto, debemos tener en cuenta la amplísima realidad de las experiencias de las víctimas. Por otro lado, abrirnos a considerar las injusticias sentidas, intentando comprenderlas en su especificidad, nos ayudaría a evitar los abusos teóricos según los cuales en función de la concepción ideal de justicia que uno prefiera, un amplio campo de experiencias de injusticia podría ser borrado o silenciado. Este sentido se aproxima a la habitual reclamación de que toda especulación filosófica debe tener alguna base empírica que debe ser tomada en serio. En el caso de la teoría de la justicia, su base empírica sería las experiencias o las protestas de injusticia (Fraser, 2006b, pp. 151-158; Young, 2000b, p. 14). Este sentido epistemológico débil es compatible, a diferencia de las tesis fuertes de Mate, con la idea que se defenderá aquí, que esta «base empírica» está necesariamente, y desde el comienzo, conformada por nuestros esquemas teóricos sobre qué es la injusticia y qué se espera de una teoría de la justicia⁵⁸, lo cual es diferente a y *no* exige estar previamente en disposición de un conjunto acabado de primeros principios de justicia⁵⁹.

Se ha hablado hasta ahora del sentido del cambio de relación entre la justicia y la injusticia, pero es necesario decir algo sobre cómo entienden estos autores el modo de reconocer una injusticia. En general habría dos modos. Por un lado, la injusticia se desvelaría a través de una *vivencia subjetiva*: una experiencia personal íntima (Mate, 2011, pp. 9-29), un sentimiento moral inmediato (Shklar, 2010, pp. 47-96) o expectativas subjetivas fundamentales (Honneth, 2006, pp. 100-107). Experiencias, en todo caso, íntimas e individuales, que no pueden comunicarse o generalizarse sin perder algo de sí mismas. Por otro lado, se podría entender que las injusticias se expresan como *súplicas*,

⁵⁸ Idea que tampoco es nada original, pues se corresponde al «giro kantiano», aunque destrascendentalizando las categorías teóricas para comprenderlas como un producto histórico y social (Horkheimer, 2003, pp. 233-237). Aunque ya poco original y ampliamente aceptada, sigue siendo necesario reafirmar esta idea ante sus olvidos puntuales.

⁵⁹ Es decir, es necesario distinguir entre, por un lado, el esquema teórico general que interpreta qué es una injusticia o cuál es el objetivo o el sentido de una teoría de justicia y, por otro lado, cualquier conjunto de primeros principios de justicia. Como se verá en los capítulos tercero y cuarto, el paradigma de justicia democrática afirma que una teoría de justicia puede y debe restringirse a plantear lo primero, dejando la elaboración de los principios concretos aplicables a circunstancias particulares a las deliberaciones entre los sujetos de justicia guiados, tan sólo, por tal esquema teórico.

protestas o reclamaciones de unos agentes, individuales o colectivos, hacia otros (Fraser, 2006b, pp. 151-159; Young, 2000b, p. 14), unas injusticias, por lo tanto, que ya se darían desde el comienzo dentro de contextos discursivos⁶⁰.

Primero, se debe resaltar una valiosa aportación de la primera forma, intimista y psicologista, de aproximarse a la injusticia: su reivindicación del singular. Esta forma de describirla pone énfasis en la necesidad de respetar el poso de «lo impensable» que siempre queda como residuo de toda conceptualización, aceptando que «eso impensable que tuvo lugar es lo que da que pensar» (Mate, 2011, pp. 19-21). Debemos intentar acoger el acontecimiento según el modo en que aparece por sí mismo, sin imponerle esquemas conceptuales, ajenos y externos a él, que lo desfiguren completamente (ib., 59). Es interesante notar cómo estas preocupaciones por las experiencias de injusticia de las personas, únicas e irrepetibles, estrechan la distancia entre justicia y democracia. Son notables en este sentido las palabras de Shklar (Shklar, 2010, p. 75):

«A menos que uno se preocupe de tener en cuenta su experiencia [de las víctimas], la aproximación a la justicia estará incompleta. Se puede ver por qué un *ethos* aristocrático les sería relativamente indiferente, pero ninguna teoría política democrática puede ignorar el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. Si la democracia significa algo moralmente, tal significado será que importan las vidas de todos los ciudadanos y que el sentido que tienen de sus derechos debe prevalecer. Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse».

No obstante, en segundo lugar es necesario indicar el error fundamental de las perspectivas que basan la concepción de la injusticia en algún dato puro e independiente, básico y privilegiado experimentado subjetivamente, especialmente según las concepciones fuertes *lógica e histórica* en la línea de Mate⁶¹. Estas posturas corren el riesgo de reproducir el error clásico del positivismo, suponer ingenuamente la existencia de hechos puros, ajenos tanto a nuestras conceptualizaciones teóricas como, más relevantemente aún para el tema que nos ocupa, de las reivindicaciones normativas ya existentes en, y elaboradas por, la esfera pública. No podemos esperar encontrar ninguna

⁶⁰ Por eso, no es de extrañar que Habermas, quien desarrolló en su obra la idea de que «nuestro saber tienen una estructura proposicional» (Habermas, 1988), sea una referencia seminal para estas autoras, como se verá más adelante.

⁶¹ Un dato o acontecimiento que se produciría, según Mate (2010, 59), «independientemente de cualquier estrategia urdida por el sujeto».

experiencia incontaminada recurriendo a alguna supuesta e inexistente experiencia prepolítica (Fraser, 2006b, pp. 151-158)⁶². Una injusticia tan elemental como la que denuncia el feminismo desde hace varios siglos, por ejemplo, no pudo ser percibida *como injusticia* hasta el desarrollo del igualitarismo moral durante la Modernidad (Amorós Puente y Cobo Bedía, 2010), y sólo entre aquellas posiciones sociales que habían asimilado este nuevo universo de valor y sus prácticas asociadas⁶³.

No hay experiencia pura, porque ésta ya está de partida conformada por la teoría, las prácticas, conceptos o valores socialmente establecidos (Horkheimer, 2003, pp. 233-237), siendo por lo tanto desenfocada la prioridad ontológica fuerte de la experiencia de la injusticia propuesta por Reyes Mate. El caso es que ambas, justicia e injusticia, son, en este sentido, igualmente originarias. Ninguna propuesta filosófica puede ingenuamente pretender ser exclusivamente inductiva o deductiva, lo que hay es una mutua coimplicación del dato y el concepto, y el reconocimiento de esta relación nos debería empujar a la adopción del método de *equilibrio reflexivo*, en el que ambos polos se corrigen mutuamente (Fraser, 2006b, p. 157).

El cambio de la relación entre la justicia y la injusticia debe verse más bien como una diferencia de prioridades filosóficas, entre el intento de desarrollar una teoría ideal y la perspectiva más pragmática de comenzar por las injusticias particulares (Jaggar, 2009, pp. 97-98). Deberíamos rechazar, por lo tanto, las dos versiones fuertes de la prioridad de la injusticia. Las tres versiones más débiles indicadas antes, *motivacional*, *pragmática* y *epistemológica débil*, supondrían, por el contrario, cambios de perspectiva que nos permitirían ampliar nuestras capacidades de dar respuesta y eliminar las injusticias, y ensanchar y enriquecer, al fin y al cabo, nuestras teorías de la justicia. Sería esta ampliación de nuestras capacidades y este ensanchamiento y enriquecimiento de nuestras teorías lo que justificaría el acierto de invertir la tradicional relación entre la injusticia y la justicia, priorizando la primera.

⁶² Rechazar este mito positivista no tiene por qué forzarnos a abrazar un relativismo epistemológico, según el cual todo sea juegos de lenguaje, discurso o interpretación de sentido. No estamos obligados a elegir entre el positivismo y el relativismo epistemológico. En particular, el *realismo crítico* se ha venido desarrollando desde las últimas décadas del siglo XX para ofrecer una sólida tercera vía (Sayer, 2000, pp. 1-28). Es a esta teoría epistemológica a la que más adelante veremos que recurren Fraser y Young para fundamentar la relación de sus teorías con el mundo.

⁶³ Es importante distinguir entre mero *sufrimiento* e *injusticia*. Puede haber sufrimiento sin injusticia y viceversa. Es importante insistir en que no sólo la injusticia, sino también el sufrimiento se encuentra conformado por las ideas y modos sociales de interpretar la realidad social.

Frente a estas formas de entender las injusticias prestando atención a las experiencias subjetivas, se ha señalado que habría otra forma, que hace referencia, más bien, al universo de discurso público en el que ya de entrada se da toda reclamación, protesta o expectativa normativa. El foco de atención tendrían que ser los *discursos* o *reclamaciones* (Bohman, 2012, p. 99; Fraser, 1989, p. 162; Young, 2000b, pp. 14, 182-183). Esta posición tendría varias ventajas frente a la anterior. Primero, evitaría de entrada el mito positivista en el que caen las formas fuertes de la prioridad de la injusticia, pues en tanto que discursos de crítica social, las reclaciones de injusticia se consideran experiencias y expectativas mediadas desde el comienzo por razones⁶⁴.

En segundo lugar, en tanto que estas reclamaciones y estas razones son dirigidas por un individuo o colectivo hacia otro, se trataría de una concepción más adecuada y más coherente con el carácter relacional inherente a la (in)justicia (Forst, 2014b, p. 38).

En tercer lugar, es una concepción más comprehensiva, pues al reconocer este espacio de discurso público, es capaz de estudiar el desarrollo de la *gramática moral* a la que las personas recurren para comprender y evaluar sus injusticias (Fraser, 2006b, p. 156).

En cuarto lugar, es una perspectiva más crítica, pues por un lado no está obligada a reconocer que cualquier sentimiento subjetivo o reclamo individual de injusticia es de hecho una injusticia, algo de lo que difícilmente pueden escapar las posturas que reclaman la prioridad fuerte, lógica e histórica, de las experiencias subjetivas. Reconocer la prioridad de la injusticia en este sentido no nos libra de la necesidad de responder a la pregunta «¿cómo reconocer la injusticia?» (Fraser, 2012, p. 39). Por otro lado, al situar a aquella *gramática moral* en el terreno del discurso público, puede adoptar una postura crítica hacia ella, tanto desde la teoría social al preguntarse si es adecuada para una

⁶⁴ Es importante insistir en que reconocer esta mediación y el carácter discursivo de las injusticias no implica afirmar que todo lo relevante en la lucha contra las injusticias son las razones o las creencias explícitas y que sólo éstas determinan nuestros juicios y acciones. La psicología humana es más compleja que esto y las injusticias más perseverantes se enraízan en prejuicios en un nivel no-doxástico que pueden estar en contradicción con nuestras creencias explícitas y aún determinar en contra de éstas nuestros juicios y acciones. La imaginación elaborada colectivamente tiene también un gran peso en la determinación de nuestras percepciones, identidades y prejuicios (Fricker, 2017, pp. 61-78). No se deben limitar los discursos a ideas rígidas de razón y argumentación (Young, 2000a, pp. 52-80), sino aceptar las más diversas formas de comunicación. No sólo tendríamos que incorporar los tres modos de comunicación tradicionalmente excluidos indicados por Young (saludo, retórica y narración), sino los medios públicos de elaboración de la experiencia estética y de la imaginación, cuya centralidad para el juicio ya nos señaló Kant (Arendt, 2012; Immanuel Kant, 2005). La imagen también forma parte del espacio de los discursos. Sobre estas cuestiones se volverá en el capítulo cuarto.

estructura social concreta, como desde la filosofía moral, cuestionando si sus normas son moralmente válidas (Fraser, 2006b, p. 156).

No todas las reivindicaciones públicas son válidas. Tampoco toda la múltiple diversidad de reivindicaciones públicas válidas son reivindicaciones *de injusticias* y materia para una teoría *de la justicia*. Como vimos, toda base empírica está conformada a su vez por esquemas teóricos. Aceptar una reivindicación como una reivindicación sobre *una injusticia* implica previamente una respuesta a la pregunta de *qué es una injusticia*. Esta es una pregunta a la que responde el esquema conceptual básico de toda teoría de justicia. Para aclarar este punto se citarán a continuación algunos ejemplos. No debe pensarse, sin embargo, que todas las ideas manifestadas en ellos son las ideas que pretenderán defenderse en esta investigación doctoral.

Si se parte de la idea de que la justicia es una cuestión institucional y no interaccional (Young, 2011, pp. 80-88), distinción que será tratada en el capítulo tercero, unas protestas públicas sobre un acto concreto reprochable de algún agente particular no es una protesta sobre una injusticia. Si se cree, con Rawls (Rawls, 2013, pp. 39-41), que la justicia es una idea política sobre los valores e ideas morales que los diversos actores comparten o pueden compartir, la reivindicación de algún grupo tradicionalista religioso sobre la necesidad de seguir algún fin ordenado por su dios no sería una reivindicación que caiga dentro del ámbito de la teoría de la justicia⁶⁵. Si se acepta con Forst (Forst, 2014b, pp. 37-41) que «tener lo suficiente» *no* es lo propio de la justicia, entonces cualquier reivindicación sobre listas básicas de bienes, derechos o capacidades que debieran concederse a todos al margen de las relaciones que mantienen entre sí no sería una reivindicación de justicia. Según la perspectiva de Nagel (Nagel, 2008), si la justicia (que él entiende como exigencias distributivas igualitarias) es algo que tiene sentido sólo dentro de las prácticas que conforman los Estados democráticos modernos, entonces cualquier reivindicación basada en derechos humanos, en tanto obligaciones que se pueden tener con personas que no pertenecen a nuestro Estado, no sería una reivindicación de justicia, sino una reivindicación perteneciente a otro ámbito de las

⁶⁵ Sí lo sería, por ejemplo, si este grupo protesta porque la sociedad mayoritaria les impide expresar sus ideas igual que al resto. Sí sería, también, una reivindicación juzgable desde los criterios de la justicia si se pretendiese imponer tal medida públicamente a todos los ciudadanos, evaluando las posibles consecuencias que su imposición tendría sobre todas las personas.

reclamaciones morales posibles⁶⁶. Si, además, se acepta la idea de que los derechos humanos no son derechos que pertenezcan a las personas «por naturaleza» ni «simplemente en virtud de su humanidad», sino que se trata de las reglas de una práctica política internacional concreta e históricamente situada cuya idea central es que «los Estados son responsables de satisfacer ciertas condiciones en el tratamiento de sus *propios* ciudadanos, y que los incumplimientos actuales o probables de esta responsabilidad pueden justificar alguna forma de acción correctiva o preventiva por parte de la comunidad mundial o de aquellos que actúan como sus agentes» (Beitz, 2012, p. 49, énfasis mío) entonces, cualquier reivindicación que crea encontrar apoyo en los derechos humanos para negar la relevancia de la nacionalidad o defender el libre movimiento de alguien frente un Estado del que no es ciudadano (Blake, 2014, pp. 522-525), no se trataría ya sólo de que esa no sería una reivindicación de justicia, sino que sería una reivindicación basada en el error, en una total desinformación sobre lo que son los derechos humanos. ¿Qué interpretación de las injusticias es mejor? ¿Cuál respeta mejor o da más cabida a la mayor diversidad posible de reivindicaciones? ¿Qué perspectiva resulta más crítica y menos normalizadora? Estas son cuestiones que sólo pueden responderse comparativamente (Shapiro, 1999, pp. 15-16).

En quinto lugar, y simétricamente a lo que acaba de indicarse, del mismo modo que no porque alguien sienta que ha sido víctima de una injusticia se debe aceptar de entrada que exista una injusticia, no podemos concluir que no hay injusticia por el mero hecho de que no exista un sentimiento o reclamación en ese sentido (Fraser, 2012, p. 46). Se denomina *falsa conciencia* al fenómeno por el cual grupos sociales especialmente vulnerables, explotados u oprimidos desarrollan estrategias adaptativas por las cuales aceptan como normal y justo tal *statu quo* (Martin, 1999). Al atender no sólo a los sentimientos y reclamaciones concretos de injusticia, sino a los discursos a través de los cuales éstos son conformados, expresados o silenciados, así como a las relaciones e instituciones sociales que sirven de base material a estos, esta interpretación de las injusticias puede hacer frente

⁶⁶ Lo cual no implicaría suponer que este tipo de reivindicaciones tienen menos relevancia que las de justicia, menos fuerza pragmática de convicción o que son menos necesarias en la práctica. De acuerdo con Nagel y el resto de los defensores de una justicia relacional que serán tratados en el primer apartado del capítulo sexto, los derechos humanos son un instrumento válido entre personas que no comparten estructuras sociales en las que fundamentar sus reclamaciones. Emplear apresuradamente de este modo los derechos humanos puede servir para invisibilizar o desviar la atención respecto a relaciones estructurales de subordinación, explotación o dominación, al presuponer que estas no existen o que no son relevantes.

mejor que la perspectiva contraria al fenómeno de la *falsa conciencia* o de la ausencia de reclamaciones particulares.

Finalmente, es plenamente compatible con las tres interpretaciones débiles de la relación entre injusticia y justicia, *motivacional, pragmática y epistemológica débil*, más sostenibles y productivas que las dos fuertes que se acaban de rechazar. De hecho, proponentes de este sentido de la injusticia ofrecen en diversas ocasiones argumentos a favor de aquellas y en contra de estas, como las citas mencionadas en los párrafos anteriores muestran.

Los defensores de la primera forma indicada de entender las injusticias (como experiencia subjetiva básica y privilegiada) podrían señalar una aparente desventaja de esta segunda interpretación (las injusticias como discursos y reclamaciones). Se podría decir que esta, al interpretar que las injusticias se dan en el espacio de discursos públicos, no respeta la absoluta excepcionalidad del particular y desprecia lo que antes se ha denominado «el poso de lo impensable que siempre queda como residuo de toda conceptualización». Al exigir que las experiencias de injusticia se conformen según los discursos dominantes, se perdería lo que tienen de específico y no se lograría más que una reafirmación de los términos de las ideologías sociales. Esta objeción tiene al menos dos problemas. Por un lado, sigue siendo víctima del mito del carácter original de lo dado. Todo acontecimiento, sentimiento o experiencia se da ya mediada por interpretaciones y razones. Para respetar su singularidad no debemos perseguir algún espejismo noumenal, sino atender a lo específico de las interpretaciones y razones que ofrecen las víctimas de estas injusticias sin intentar imponerles nuestras razones o, en todo caso, ayudarles a elaborar sus razones de modo más crítico. En segundo lugar, comenten el error de entender el espacio de los discursos públicos como un entorno saturado por algún discurso hegemónico, homogeneizador e inflexible ante el que cualquier reclamación deba postrarse. Este espacio es más bien un conjunto fragmentado de discursos diversos y descentrados (Benhabib, 2006b, pp. 226-232; Fraser, 1997, pp. 95-133; Young, 2000a, pp. 52-80). Los teóricos de la justicia deben atender a esta diversidad, al modo como se articula, transforma y sirve de vehículo para plasmar las reivindicaciones de los que sufren injusticias, analizando críticamente los diversos ejes de hegemonía que estratifican estos diversos discursos (Fraser, 1989, p. 165). La perspectiva pragmática de la justicia, sobre la que se volverá en el capítulo tercero, insiste en que estos discursos y conceptualizaciones son herramientas para facilitar la interpretación y comunicación de

las injusticias, de modo que una parte importante de la labor del filósofo será examinar la capacidad de estos discursos y conceptualizaciones para dar expresión, de un modo crítico, a las injusticias, y elaborar nuevos sistemas conceptuales allá donde los que ya poseemos sean insuficientes o menos comprensivos⁶⁷.

En cualquier caso, desde ambas formas de interpretar las injusticias, esta cuestión del cambio de prioridad tiene una importante repercusión en la forma de entender la teoría de la justicia. Ésta cambia de dirección. La justicia ya no trata de diseños utópicos completos y acabados que habría que proponerse alcanzar, ni pretende basarse en principios válidos para alguna ideal «sociedad bien ordenada». Su objetivo sería avanzar desde un mundo injusto hacia otro menos injusto. La justicia se convierte en un proceso (Olson, 2008, p. 272), en el que las experiencias de injusticia, los discursos que las interpretan y analizan críticamente y las teorías (social, política y filosóficas) se introducen en un círculo hermenéutico, «en un proceso descentrado de corrección mutua orientado a lograr un equilibrio reflexivo» (Fraser, 2006b, p. 157).

La conexión de este cambio de prioridad entre la consideración de la injusticia y la justicia y la democracia es algo en lo que insisten todos los autores aquí comentados. Pero esta conexión deja de ser una mera cuestión instrumental, como los defensores de la justicia liberal la entendían, según la cual la democracia era simplemente la herramienta más adecuada para aplicar unos principios de justicia determinados independientemente para sociedades ideales mediante construcciones hipotéticas del tipo de la posición original (Cohen, 1989, pp. 342-343). Desde la necesidad de la democracia para que la voz de los que sufren las injusticias sea atendida, ya se ha visto la conexión interna que Shklar establecía entre ambos conceptos: sin democracia, cualquier propuesta que nos pretenda decir qué es la justicia estará incompleta. Las propuestas de Young o Fraser, debido a su conexión directa con la crítica racional, inmanente, de un espacio discursivo, no sólo conecta indisolublemente la justicia y la democracia, sino que lo hace con una forma

⁶⁷ El caso del surgimiento del concepto de interseccionalidad es paradigmático. Las injusticias que sufrían las mujeres negras no parecían correctamente descritas según la forma dominante de interpretarlas, como injusticias en tanto que mujeres más injusticias en tanto que personas negras. Estamos aquí ante un tipo de injusticia epistémica que Fricker denomina «injusticia hermenéutica» (Fricker, 2017, pp. 237-279). Estas mujeres carecían de herramientas teóricas adecuadas para interpretar su situación específica. El problema es que los discursos en torno a ambos tipos de injusticias estaban dominados por *falsos universalismos*. Por un lado, se tomaban las experiencias de las mujeres blancas como patrón para juzgar las injusticias de todas las mujeres, por otro lado, se tomaban las experiencias de los hombres negros para juzgar las injusticias de todas las personas negras. Hacía falta discursos que problematizasen específicamente las experiencias de las mujeres negras (Crenshaw, 1989).

específica de esta, a saber, y como en el capítulo quinto se verá, la deliberativa. En fin, esta justicia en tanto que proceso, estaría basada «in democracy and the concrete normative horizons of actual societies, rather than theorists' armchair argument» (Olson, 2008, p. 272).

La idea de la justicia como proceso, además de la idea de democracia, enfatiza la posibilidad del cambio social, la apertura hacia lo nuevo por venir, la novedad del «tiempo vivo» (Mate, 2011, pp. 20-21). Frente a la paralización que supone tomar mundos ideales como estándar fijo desde el que evaluar nuestras prácticas concretas, la justicia como proceso democrático nos enraíza en el espacio de lo político, un espacio atravesado por la posibilidad siempre renovada de empezar algo nuevo (Arendt, 1997). Las sociedades democráticas, según Castoriadis, se caracterizarían por una apertura de la cuestión de la justicia (Castoriadis, 1997, p. 4). El cambio de prioridad entre la injusticia y la justicia aquí examinado buscaría hacer inteligible la forma de esta apertura, concienciándonos a la vez de la fragilidad de sus conquistas⁶⁸.

Se terminará este apartado haciendo referencia a un posible problema que podría decirse que tiene la prioridad de la injusticia tal como ha sido aquí defendida. Rawls se proponía establecer los principios que regularían una sociedad ideal bien ordenada porque la teoría ideal, según él, «ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes» (Rawls, 2014, p. 22)⁶⁹. Ahora bien, tal como se comentó anteriormente, comenzar por las experiencias de injusticia no nos libra de preguntarnos cómo reconocer si tales experiencias son realmente injusticias o no, o cuáles priorizar en caso de reclamaciones conflictivas. Según Rawls, sólo el método de la teoría ideal nos permitiría enfrentarnos de un modo efectivo a las injusticias, y esto es así porque sólo este método nos permite acceder a un sistema completo de metaprincipios, clasificados sistemáticamente por orden de prioridad léxica, que nos permitan interpretar y priorizar las injusticias. Nos encontramos, por lo tanto, con dos reivindicaciones diferentes. Por un lado, se afirma que para obtener un entendimiento profundo de las injusticias es preciso que estemos equipados con un sistema completo de metaprincipios (completo en el

⁶⁸ El modo en que las propuestas teóricas de los representantes del paradigma de justicia democrática hacen frente a esta cuestión será analizado en el capítulo cuarto.

⁶⁹ Estos problemas más apremiantes son a los que se enfrenta «la teoría de la obediencia parcial», la teoría no ideal que se propone precisamente la manera de tratar la injusticia. Según esto, por lo tanto, la única forma de que la teoría no ideal aborde de un modo comprehensivo y sistemático a las injusticias sería incorporando los principios deducidos independientemente por la teoría ideal.

sentido de que puede interpretar efectivamente todos estos «problemas más apremiantes» y resolver, al mismo tiempo, los posibles conflictos de prioridad entre ellos)⁷⁰. Por otro, se afirma que sólo recurriendo a la teoría ideal se puede alcanzar tal conjunto sistemático de principios. Sin embargo, no tenemos por qué aceptar la primera afirmación, y si no aceptamos ésta, la segunda se vuelve irrelevante. Las circunstancias que pueden surgir son tan diversas y el mundo social tan complejo que el intento de llegar a tal sistema completo de principios no parece sino una tarea imposible (Shapiro, 1999, p. 46). En su lugar, una justicia democrática enraizada en la prioridad de la injusticia se comprometería con principios más indeterminados, cuya finalidad no sería dar respuestas completas e inequívocas sobre las opciones en liza, sino guiar los procesos democráticos, aplicándose de forma dialógica. Este sentido tendrían, como veremos en los capítulos cuarto y quinto, los principios de *paridad participativa* (Fraser, 2008a) o de *inclusión* (Young, 2000a). La aplicación de estos principios, en cualquier caso, no sería clara, determinable *a priori* o concluyente en cuanto a optar por una u otra respuesta a injusticias concretas, siendo generalmente necesarias otras consideraciones adicionales que se plantean en reflexiones particulares sobre cuestiones específicas del contexto. La comprensión profunda o sistemática de los problemas no se lograría desde la comparación con la teoría ideal, como Rawls defendía, sino, como se expondrá con mayor detalle en el capítulo cuarto, a través de procesos dialógicos que incluyan a todos los relacionados con las injusticias (Fraser, 2006a, pp. 47-49).

2.3. RECHAZO DE LA JUSTICIA UNIDIMENSIONAL

Tal como se expuso al comienzo del capítulo, la teoría de la justicia de Rawls se limita a una perspectiva de justicia distributiva: «el concepto de justicia se aplica siempre que existe una repartición de algo considerado racionalmente como ventajoso o desventajoso» (Rawls, 2014, p. 21). La justicia distributiva determina las distribuciones justas de bienes socialmente estimados que los participantes en un sistema de cooperación deben recibir. Los participantes sufrirán injusticia si sus instituciones sociales no son diseñadas según o no cumplen con los patrones distributivos contemplados por los principios de la teoría y podrán elevar reivindicaciones de justicia sólo con el objetivo de que se cumplan estos

⁷⁰ Que los principios propuestos por Rawls puedan efectivamente lograr esto es un asunto diferente, un asunto, por cierto, muy cuestionado. Sobre esto, véase por ejemplo (Pogge, 1989, pp. 122-134).

patrones y reciban su parte. Como ya comentamos, para Rawls serían objeto de distribución tanto derechos y oportunidades como ingresos y riquezas, un conjunto heterogéneo colocado bajo la común etiqueta de «bienes primarios» (Rawls, 2014, p. 69)

Esta perspectiva distributiva no es nueva ni exclusiva de la propuesta de Rawls. Reducir la cuestión de la justicia a esta perspectiva, donde sólo habría motivos económicos detrás de la dominación o de la explotación y estas sólo se explicarían en función de un desigual reparto de bienes (entre ellos los medios de producción), era ya una estrategia habitual en el marxismo (Bufacchi, 2012, p. 50; Giddens, 1979, p. 100). Una perspectiva que suponía un «peligroso reduccionismo», pues subordinaba la superación de todas las injusticias que sufrían individuos diferentemente posicionados (mujeres, grupos sociales definidos por otras raza, sexualidad, etc.) a una única lucha, la del proletariado para acabar con la propiedad privada de los medios de producción (De Miguel Álvarez, 2010, pp. 302-304).

Enmarcar las cuestiones sociales en términos distributivos, haciendo de la distribución injusta la injusticia por antonomasia, era la perspectiva típica del Estado de bienestar de posguerra (Fraser, 2009, pp. 90-91). Es una perspectiva que encuentra también un lugar prioritario en las teorías de la mayoría de los teóricos liberales. Comparten el énfasis distributivo, entre otros, Ackerman (1980), Gauthier (1986) o Walzer (1993b)⁷¹. A las cuestiones distributivas, evitando rigurosamente extender como hacía Rawls este lenguaje a los derechos, daba Nozick igualmente una gran importancia dentro de su teoría de la justicia (Nozick, 1999), y desde una perspectiva muy diferente, pero también evitando esa extensión a los derechos, dedicó Dworkin a estas cuestiones una parte importante de su obra (Dworkin, 1981a, 1981b). La idea del «igualitarismo de la suerte» de este último tendría una larga trayectoria, especialmente en cuestiones de justicia global. Es precisamente en este tipo de justicia donde el paradigma distributivo se mantiene vivo y muestra una dominancia indiscutible. La justicia cosmopolita o global parece comprenderse mayoritariamente como un asunto de justicia distributiva. El lenguaje de la distribución es empleado tanto por los que niegan las obligaciones de justicia globales

⁷¹ Walzer reconoce que la concepción y la creación de los bienes socialmente significativos precede y controla la distribución (p.20), por lo que habría algo más fundamental que la distribución que podría ser objeto de la justicia: la estructura social que controla el significado de los bienes y el posible monopolio de alguno de ellos sobre todas las esferas sociales (pp. 24-27). Sin embargo, Walzer emplea el lenguaje de la distribución como clave interpretativa de la justicia social, aplicándolo a cada bien particular dominante en cada una de las esferas sociales que él distingue. Entiende la sociedad como una «comunidad distributiva» (p.17) cuya justicia se mide por algún modo complejo y pluralista de distribuir una gran diversidad de bienes (membresía, seguridad o bienestar, dinero, esfuerzo, afecto, etc.).

como por sus defensores⁷². La forma de solucionar las injusticias globales que estos últimos proponen se enmarca insistentemente como una cuestión de transferencia de bienes materiales, justificada ya sea como una exigencia de compensación por alguna forma particular de relación que se da a nivel global (daños, cooperación, coacción, etc.), como un igualitarismo global fundamentado sobre el igual valor moral de toda persona o como una satisfacción suficientista de las necesidades básicas de cualquier ser humano⁷³. El lenguaje común de todas estas dispares propuestas parece ser la reducción de la justicia global a una cuestión de redistribución, la cual puede resolverse tanto proveyendo directamente los recursos necesarios para aliviar el hambre de los más pobres del mundo como, en una línea más rawlsiana, transformando las instituciones o las estructuras de la economía mundial de cara a una mejor redistribución de los recursos⁷⁴. En todos estos casos, desde la perspectiva distributiva, las personas deben recibir algo y corresponde a la teoría de la justicia definirlo.

Se han señalado diferentes problemas de esta interpretación de la justicia como un asunto de distribución. Antes de pasar a analizarlos es importante insistir en que aquí no se cuestiona que la distribución sea importante para una teoría de la justicia. De lo que se trata es de que definir la justicia como la correcta distribución de algo que debe recibir

⁷² Entre los autores opuestos a una justicia global distributiva pueden mencionarse a D. Miller (2008), Nagel (2008), Blake (2001) o Freeman (2006). Lo que preocupa a estos autores es que ciudadanos de países pobres puedan elevar legítimamente reclamaciones de distribución igualitaria de recursos a los países ricos. Para rechazar esta posibilidad, según estos autores la justicia distributiva igualitaria sólo se justifica como mecanismo de compensación por algún tipo de relación que se da sólo entre conciudadanos y sus instituciones estatales.

⁷³ Los defensores del primer tipo de argumentos a favor de la justicia global creen que más allá del Estado pueden darse relaciones que justifiquen algún tipo de justicia distributiva, aunque no necesariamente con el mismo nivel de exigencia que se dan entre conciudadanos y sus instituciones estatales. De esta opinión serían Sangiovanni (2007), Abizadeh (2007), Armstrong (2009), Valentini (2011) o R. W. Miller (2010). Pogge (2005) puede considerarse que pertenece a este grupo, pues defiende que nuestras obligaciones distributivas hacia los pobres de otros países se fundamentan en unas estructuras globales que les empobrecen y de las que nosotros nos beneficiamos, aunque también complementa este argumento con obligaciones basadas en derechos humanos no relativas a relaciones específicas entre los agentes. El segundo tipo de argumentos, fundamentalmente en la forma de la obligación de mitigar los efectos sobre las opciones vitales de contingencias «arbitrarias desde un punto de vista moral» está presente por ejemplo en Tan (2006), Caney (2008) o Beitz (1979). Dado que aquí lo moralmente arbitrario cuyo efecto debe ser mitigado es el lugar de nacimiento, la mala suerte de nacer en un país pobre y no en uno rico, este es un argumento muy productivamente empleado para pensar las injusticias que sufren los migrantes y cuestionar la legitimidad de limitar los movimientos de personas (Carens, 1987; Velasco, 2016). Lo relevante de estas propuestas para lo que aquí nos interesa es que se proponen como medidas distributivas indirectas, cuya finalidad es un mejor reparto de la riqueza de los países más avanzados. En cuanto al argumento suficientista, puede citarse a Nussbaum (2013), para quien todas las personas deben recibir lo necesario para garantizar un nivel mínimo de capacidades básicas definidas prepolíticamente.

⁷⁴ Sobre los autores aquí mencionados y las exigencias de la justicia global volveré en capítulos posteriores de esta tesis.

una persona deja fuera *a priori*, oculta o desfigura un amplio campo de injusticias. Estudios de pobreza crónica, la injusticia paradigmática a la que los autores mencionados más arriba pretenden responder a través de la justicia distributiva, insisten en que esta no es una simple cuestión de distribución de recursos, sino una relación socio-política (Bebbington, 2007) y las relaciones sociales no se pueden analizar o criticar en toda su complejidad a través de unas lentes que sólo ven y sólo permiten distribuciones de bienes primarios. A continuación, se señalarán tres problemas del paradigma de la justicia (sólo) distributiva.

1. Introductoriamente y en relación con el apartado anterior, se puede señalar que una teoría de la justicia que sólo atendiese a las injusticias distributivas y sólo ofreciese soluciones destinadas a cumplir con algún patrón distributivo preestablecido desde la teoría, parece no ofrecer un lugar adecuado a una gran cantidad de reclamaciones de injusticia que desde hace décadas resuenan en nuestras sociedades. Según Young (2000b, p. 38), «en la sociedad norteamericana contemporánea muchos reclamos públicos de justicia no conciernen principalmente a la distribución de bienes materiales»⁷⁵. Fraser incluso defiende que en las últimas décadas tienden a predominar otro tipo de reivindicaciones (las que ella denomina de reconocimiento) sobre las de distribución (Fraser, 2006a, p. 18). Si lo primero es mirar las reclamaciones de injusticia, parecería a simple vista que reducir la justicia a distribución no hace justicia a las injusticias. Sin embargo, aún sería posible defender que todas estas otras reclamaciones son en verdad reducibles a las cuestiones que se tratan desde la justicia distributiva. Contra esta posibilidad, así como para aclarar el lugar en el que se sitúan los límites del paradigma de la distribución, se alzan los siguientes problemas.

2. Hemos visto que Rawls hablaba de distribuir, además de riquezas, derechos, libertades y oportunidades. Se proponía incluso distribuir «las bases del respeto a sí mismo» (Rawls, 2014, p. 69). Walzer añadía a la lista otros elementos distribuibles tales como el poder político o la membresía, sólo por decir algunos (Walzer, 1993b). Miller también distribuye responsabilidades (D. Miller, 2001). Parece que podemos distribuir cualquier bien independientemente de que sea material o inmaterial. En esta capacidad de acomodar cualquier asunto de justicia simplemente reformulándolo como un objeto a distribuir reside la belleza y simplicidad de este paradigma. No obstante, aquí también reside su

⁷⁵ Creo que podemos extender sin miedo esta afirmación a todas las sociedades del planeta.

mayor problema. Que estos pensadores sean capaces de hacer esto, que no tengan un criterio que limite la aplicación de la lógica de la distribución, es un indicio de una problemática comprensión del objeto de la justicia:

«Aplicar una lógica distributiva a tales bienes da como resultado una concepción equivocada de las cuestiones de justicia. De este modo, se cosifican aspectos de la vida social que se entienden mejor como función de las reglas y relaciones que como cosas, y se conceptualiza la justicia social ante todo en términos de modelos finalistas, en vez de centrarse en los procesos sociales. Este paradigma distributivo conlleva una ontología social equivocada o incompleta» (Young, 2000b, p. 47).

Al asumir que la justicia social trata de lo que las personas tienen y de cuánto tienen en comparación con otras personas, al poner el foco sobre las posesiones, el paradigma distributivo tiende a impedir que se piense sobre lo que las personas hacen, sobre cómo lo que hacen afecta recursivamente a sus vidas y cómo lo que hacen y tienen está estructurado por las relaciones y reglas institucionales que definen sus posiciones sociales. Traducir los derechos, el poder o el autorrespeto a un asunto distributivo desfigura el *carácter relacional* de estas ideas (Young, 2000b, pp. 47-51). Los conflictos en torno a derechos no son distributivos porque no se trata de un bien escaso cuya mejora para un grupo antes desaventajado implique la reducción de derechos para otro grupo antes aventajado. Es decir, los derechos no son posesiones sino relaciones, son normas institucionales que determinan lo que una persona puede hacer en relación a otra y tienen que ver con *hacer* más que con *tener* (Young, 2000b, p. 48)

Lo mismo podría decirse sobre la idea de distribuir oportunidades, autorrespeto o poder (Young, 2000b, pp. 48-60). En estos casos, aunque la posesión de ciertos recursos materiales puede ser un aliciente para su disfrute, están presentes otras condiciones no materiales y no distributivas asociadas no con *tener* sino con *hacer* y con las características de las relaciones sociales implicadas. Las oportunidades se relacionan con las estructuras normativas que facilitan u obstaculizan las opciones personales. El autorrespeto, aunque puede verse afectado por los bienes materiales que se posean, también depende de condiciones no materiales y no distribuibles tales como las valoraciones culturales de estatus presentes en su sociedad o las capacidades de decisión políticas. El poder es una relación entre posiciones sociales establecida mediante amplias estructuras institucionales. Según Bourdieu, «el mayor error teórico y empírico» consistiría en «recortar sobre el papel lo que no está recortado en la realidad», es decir,

ignorar el conjunto de relaciones que definen el elemento de estudio, pues de este modo el investigador «destruye casi completamente el objeto mismo que pretende aprehender» (Bourdieu, 2001, pp. 68-69)

La tendencia a extender la idea de distribución hacia estos conceptos no materiales, además de reflejar una engañosa ontología social, de acuerdo con Young tendría consecuencias indeseables para la teoría de la justicia. En primer lugar, tiende a oscurecer las características estructurales y relacionales. Al tratar los derechos o el poder como sustancias que deben ser distribuidas se ignoran las complejas estructuras que sustentan las diferencias en el poder o derechos que disfrutaban las personas: «un enfoque distributivo pierde de vista el modo en que los individuos poderosos instauran y reproducen su poder» (Young, 2000b, p. 58). El ejercicio de los derechos, de las oportunidades o del poder debe ser entendido como un proceso y una teoría de la justicia debe ser capaz de atenderlo siguiendo su complejo dinamismo interno.

Esto nos lleva a un segundo problema, según el cual el paradigma distributivo, al evaluar todos los asuntos de la justicia según patrones, «implica una ontología social estática que ignora los procesos» (Young, 2000b, p. 52). Este paradigma busca proveerse de patrones mediante los que comparar el conjunto de bienes que recibe una persona con los que reciben otras personas en ese mismo sistema institucional y en otros sistemas posibles, sin embargo, «los individuos no son ante todo receptores de bienes o portadores de posesiones, sino actores con intenciones y propósitos que pueden actuar conjuntamente, o unos contra otros, o relacionándose entre sí» (id., 53). Aunque la distribución sea importante para algunos tipos de injusticia, para otros lo importante no es llegar a un patrón distributivo particular sino los procesos institucionales, normas, prácticas, actitudes, etc., por los que se reproducen a lo largo del tiempo determinados patrones distributivos y relaciones sociales (id., 54).

De estas observaciones se desprende la recomendación de limitar la aplicación del lenguaje de la distribución a las cuestiones estrictamente materiales que puedan ser objeto de distribución. El siguiente problema se refiere a las teorías que entienden que este imperativo distributivo, referido a las desigualdades socioeconómicas, debe seguir siendo la principal preocupación de una teoría de la justicia porque estas desigualdades son las más urgentes o importantes o a ellas se puede reducir, al fin y al cabo, cualquier otra reivindicación de injusticia.

3. Según Forst (2014b, p. 33) y Young (2000b, pp. 37-45) la justicia como cuestión distributiva, al considerar que lo importante es quién obtiene qué y la comparación entre los conjuntos de bienes que poseen las personas, adopta una perspectiva orientada al receptor que oculta aspectos esenciales de la estructura social e institucional. No obstante, en contra de la crítica de estos dos autores, que muy apresuradamente cargan sobre el paradigma distributivo la culpa de presuponer u oscurecer las estructuras de producción, es importante matizar que el paradigma distributivo, al menos en la versión que emplea Rawls, no propugna una simple comparación de los bienes que los individuos reciben, sino una crítica de las estructuras que sistemáticamente producen esas distribuciones. El problema sería más bien que al manejar sólo el lenguaje distributivo de bienes básicos, al cuestionar las estructuras sólo en función de la distribución de bienes que producen, este discurso estaría desprovisto de los instrumentos necesarios para enfocar otras cuestiones que no tienen una traducción directa a distribución de bienes. El paradigma de la distribución oculta (a) algunos aspectos de las relaciones de producción y de organización que hacen que los bienes lleguen al mundo, así como (b) los procesos de toma de decisiones que determinan aquellas relaciones de producción y organización.

(a) Considerar que la injusticia relacionada con la desigualdad de ingresos y riqueza encuentra una respuesta adecuada a través de un principio distributivo, según el cual debemos seleccionar nuestras estructuras sociales sólo en función de su mejor cumplimiento de un patrón distributivo dado, protege de la crítica a algunos aspectos de las estructuras de producción y trabajo establecidas en nuestras sociedades. Los bienes a distribuir no proceden de la nada, sino que su producción y organización tienen una larga historia. El marxismo insistía en esto en su crítica a la sociedad capitalista, pero para ellos la solución era una diferente distribución también de los medios de producción, no sólo de los bienes producidos⁷⁶. Su respuesta se mantenía, por lo tanto, dentro de los parámetros distributivos y dejaba los roles no definidos estrictamente en relación a la clase económica (el género, la sexualidad, la raza, diferencias de mérito, etc.), es decir, las cuestiones que Fraser incluye dentro de la dimensión de *reconocimiento*, fuera de la crítica (Fraser, 2006a). El problema no se resuelve *sólo* transfiriendo recursos (medios de

⁷⁶ Esto sirve también como una crítica de la lista de bienes básicos de Rawls, pues recordemos que él no mencionaba los medios de producción como un bien básico a distribuir. Poseer medios de producción no era para él un derecho básico, por lo que no estaba protegido por su primer principio, mientras que tampoco es necesariamente riqueza, ingresos o puestos de autoridad o responsabilidad, por lo que tampoco lo estaba por su segundo principio (Rawls, 2014, p. 69).

producción o bienes) de unas posiciones más aventajadas a otras, sino cuestionando la estructura de roles y oportunidades y la división del trabajo. «Desde una posición de igualdad», dice Kymlicka, «las mujeres no habrían estado de acuerdo con un reparto de papeles sociales que define los trabajos “masculinos” como superiores y dominantes frente a los trabajos “femeninos”. Y los trabajadores no habrían estado de acuerdo con la exagerada distinción entre el trabajo “intelectual” y el “manual”» (Kymlicka, 1995, p. 103). Lo que hay que examinar ante todo son las relaciones de poder que imponen ciertos roles o bienes como más estimados. El poder para nombrar o categorizar la realidad es sin duda un poder con una enorme repercusión en la vida real de las personas, que no se mantiene meramente en la esfera de la imaginación o la cultura, sino que tiene efectos en la constitución material del mundo, pues a través de él se hace pensable, reproducible y justificable la desigualdad social (Bebbington, 2007, pp. 805-807).

El paradigma distributivo tiene aún un gran potencial crítico en relación a la estructura de la producción y la organización capitalista⁷⁷. Es decir, no creo que una crítica correcta a este paradigma sea que oculta «la dimensión de la producción y de su organización justa», como dice Forst (2014b, p. 33), pues, al fin y al cabo, la justicia distributiva propone sus principios como guías para transformar las estructuras sociales que se encuentran a la base, entre otras cosas, de los modos de producción y organización. La crítica que aquí se está planteando es más bien que oculta algunas dimensiones fundamentales de las estructuras de la producción y de la organización social. La perspectiva de Rawls no facilita un abordaje suficientemente comprehensivo y crítico de las estructuras sociales. Tanto Young (2000b, pp. 37-45) como Fraser (2006a), cuyos planteamientos serán abordados con más detalle en los capítulos tercero, cuarto y quinto, insisten en que existen injusticias no distributivas a las que una teoría de la justicia debe dar cabida.

La dimensión de la distribución debe complementarse con una dimensión cultural, *reconocimiento* en la terminología de Fraser, porque en caso contrario se dejarían fuera injusticias fundamentales no reducibles al paradigma distributivo. *Distribución* y *reconocimiento* son formas específicas de percibir las injusticias que miran a fenómenos diferentes y aspiran a formas de solución completamente heterogéneas. Fraser señala cuatro diferencias esenciales para justificar la irreductibilidad de una dimensión a otra

⁷⁷ En estas líneas se habla de «paradigma» para referirse a una forma de plantear la teoría, y de «dimensiones» en relación a ciertas características de las injusticias. Así, el *paradigma* distributivo hace referencia a un conjunto de teorías de la justicia que sólo ven en las injusticias su *dimensión* distributiva.

(Fraser, 2006a, pp. 22-25). En primer lugar, conciben las injusticias de diferente forma: la distribución define las injusticias como socioeconómicas, mientras que el reconocimiento interpreta las injusticias como culturales. En segundo lugar, las soluciones de las injusticias que proponen estos paradigmas no coinciden, enfatizando el primero la reestructuración económica y el segundo el cambio cultural o simbólico. En tercer lugar, conciben las colectividades que sufren la injusticia de forma heterogénea, pues según el paradigma distributivo se definen económicamente, mientras que el paradigma del reconocimiento los define como grupos de estatus, con menor respeto o estima social en relación a otros grupos. Finalmente, conciben de forma distinta las diferencias de grupo, pues el primero exige la eliminación de las diferencias, mientras que el segundo, en ciertos casos, también puede defender valorar y mantener las diferencias.

(b) Pero un análisis crítico de las estructuras sociales no sólo tiene que complementar la distribución con el reconocimiento. Los aspectos relacionados con el poder de decisión deben también ser examinados. No sólo importa qué recibimos, sino también «la cuestión política de quién y de qué manera determina las estructuras de la producción y de la distribución» (Forst, 2014b, p. 33). Nuevamente, la cuestión aquí no sería simplemente que el paradigma distributivo ignore la estructura social, sino que se ignora u oculta el modo como se ha impuesto o diseñado esa estructura social en términos políticos. Al priorizar los asuntos distributivos y la crítica a las instituciones sólo según su cumplimiento de algún patrón distributivo predefinido, este paradigma reforzaría la despolitización de la vida pública y la privatización de la relación entre los ciudadanos y el Estado (Young, 2000b, pp. 129-131). Según Forst, la idea de tener o recibir lo suficiente o apropiado no captura lo esencial de la justicia, que consistiría en evitar la dominación o el gobierno arbitrario: «no puede haber una teoría adecuada de la justicia distributiva sin que antes se haya contemplado la cuestión política de las relaciones de poder dentro de una sociedad» (Forst, 2014b, p. 142). De un modo muy similar se pronuncia Young al señalar que la justicia social significa la eliminación de la dominación y la opresión institucionalizadas, de modo que ambos coinciden en que «los conceptos de dominación y opresión, antes que el concepto de distribución, deberían ser el punto de partida para una concepción de la justicia social» (Young, 2000b, p. 33). Forst argumenta a favor de un «giro político», según el cual debería reconocerse lo político como lo primero y más importante para la teoría de la justicia. Independientemente de la cuestión de si alguna

de estas dimensiones, distributiva o política (o de reconocimiento), debe ser considerada la dimensión «primera» o el punto de partida frente a las otras de una teoría de la justicia, cuestión que será tratada en el capítulo quinto, lo que aquí se quiere resaltar es la necesidad de complementar el paradigma distributivo con otras dimensiones si queremos respetar la especificidad de las injusticias vividas y expresadas a través de las luchas y deseos de nuestra época.

La justicia relacionada con el poder político, con la capacidad de decidir cómo estructurar nuestra sociedad, es otra cuestión no distributiva que se une a las cuestiones del estatus o desigual valoración de los grupos sociales comentadas antes. En ambos casos nos encontramos ante formas específicas de relaciones sociales, no de elementos a distribuir, de modo que lo que se demanda no es distribución, sino una transformación de las relaciones sociales y de poder (Shapiro, 1999, p. 160). Son dimensiones analíticamente separables que no *necesariamente* se dan asociadas a las demás, aunque en la realidad se presenten generalmente unidas y un cambio en una de ellas afecte al resto (Fraser, 2006a, pp. 25-34). Su carácter analíticamente separable se muestra por las diferentes formas que cada una de estas dimensiones tiene de comprender las injusticias, sus soluciones o los grupos sociales. Siguiendo las cuatro diferencias que antes se indicaron entre la *distribución* y el *reconocimiento*, podrían señalarse las correspondientes diferencias de la dimensión *política*. En primer lugar, esta dimensión define las injusticias como déficit de representación o poder político. En segundo lugar, la solución propuesta sería la «democratización». En tercer lugar, define a las colectividades que sufren la injusticia como aquellos grupos impedidos sistemáticamente de participar en los procedimientos de decisión. En cuarto lugar, en sintonía con las injusticias distributivas, exigiría la eliminación de las diferencias (Fraser, 2006a, pp. 67-68)⁷⁸.

La crítica del reduccionismo distributivo de la justicia tiene, según Young, probablemente más fuerza en el contexto internacional que en el nacional, pues «sin un análisis de las relaciones institucionales que estructuran el poder de toma de decisiones y que están detrás de las distribuciones, y sin una evaluación respecto de la justicia de esas estructuras

⁷⁸ Hasta ahora se ha argumentado a favor de complementar la dimensión distributiva con otras dos (de reconocimiento y política). No se pretende decir con esto que toda posible injusticia deba ser necesariamente subsumida bajo alguna de estas tres dimensiones. Otras dimensiones pueden añadirse según se desarrollan nuestros análisis sobre la injusticia y la justicia. Miranda Fricker (2017), por ejemplo, añade una justicia epistémica, aunque es aún debatible que tal como esta autora la caracteriza no sea subsumible bajo la dimensión de reconocimiento de Fraser. Sobre cómo pensar las dimensiones de la justicia se volverá en el tercer capítulo.

de toma de decisiones, las teorías morales no logran tocar las cuestiones importantes de la justicia internacional» (Young, 2000b, pp. 430-431). Tal como quedará de manifiesto en la tercera parte de esta investigación doctoral, en este terreno están en juego no sólo cuestiones relativas al contenido sustantivo de lo que afirmen o nieguen principios particulares de justicia, sino también relativas a quiénes están capacitados a elevar reivindicaciones de justicia ante una cuestión dada y quiénes deben sentirse interpelados por tales reivindicaciones, lo que más adelante se denomina la cuestión del «marco de la justicia».

Aunque más adelante se volverá sobre este tema, ahora es preciso destacar que la existencia de múltiples dimensiones de la justicia indica que esta es una cuestión interseccional. El enfoque de la *interseccionalidad* estudia «the relationships among multiple dimensions and modalities of social relations and subject formations» (McCall, 2005). Se han propuesto diferentes formas de entender las dimensiones, relaciones sociales, desigualdades o categorías que interseccionan (Hancock, 2007; McCall, 2005; Walby, 2009, pp. 60-66; Yuval-Davis, 2006b), y aunque aquí no se puede entrar en más detalles, es preciso señalar dos consecuencias que estas ideas tienen para el tema que aquí nos atañe. En primer lugar, cada injusticia será específica según la forma en que interseccionan las diversas dimensiones implicadas en ella, en particulares contextos y posiciones (Fraser, 2006a, pp. 25-34; Yuval-Davis, 2006b, p. 200). Lo específico de un caso no se dilucida meramente sumando las injusticias que percibiríamos considerando cada dimensión por separado (recordemos el caso de la mujer negra analizado por Crenshaw que hemos comentado anteriormente), sino en lo peculiar de su intersección. En segundo lugar, aunque las dimensiones que intersecan sean autónomas ontológicamente, en su intersección se transforman mutuamente unas a otras (Walby, 2009, p. 60), de modo que cuestiones de reconocimiento pueden tener efectos distributivos y viceversa (Fraser, 2008b, pp. 61-62).

Una consecuencia de la ampliación de las dimensiones de las injusticias es la complejización paralela de la «estructura básica»⁷⁹ que les sirve de soporte y de los factores que deben tenerse en cuenta si se pretende la desinstitucionalización de la injusticia. La justicia ya no busca meramente que las venerables «grandes instituciones» (Rawls, 2014, p. 20) del Estado del bienestar distribuyan según patrones correctos ciertos

⁷⁹ Concepto rawlsiano fundamental sobre el que tendremos mucho que decir en las próximas páginas.

bienes escasos pero socialmente estimados, evitando desviaciones que en cualquier caso pueden resultar obvias y a la vista de todo aquel que mire. Una vez concienciados de la posibilidad de estas otras dimensiones de la justicia y considerando brevemente las experiencias de los colectivos que luchan por el reconocimiento, nos damos cuenta de que las injusticias nos pueden llegar institucionalizadas de un modo subrepticio y sigiloso, difíciles de percibir por muchos, obstinadamente y discretamente insertas en prácticas e imaginarios colectivos. Teniendo en cuenta las experiencias de los Estados del bienestar de posguerra, hay indicios para sospechar que cuando un Estado intenta cumplir con la justicia ignorando las dimensiones diferentes a lo distributivo, e institucionalizan los discursos de expertos con el objetivo de determinar las necesidades de las personas y maximizar las utilidades, tienden a ser despolitizadores y normalizadores, negando la diversidad como desviaciones a reformar (Fraser, 1989, p. 174; 2009; Habermas, 1992, pp. 429-469).

La injusticia de reconocimiento no se refiere a algún daño simbólico o inmaterial que de algún modo exista y afecte sólo a las psicologías de las personas, todo lo contrario, la esencia de la falta de reconocimiento que las personas sufren es, en palabras de Fraser, «the *material* construction through the institutionalization of cultural norms of a class of devalued persons who are impeded from participatory parity» (Fraser, 2008b)⁸⁰. Estas injusticias están materialmente construidas a través de las leyes más fundamentales de las sociedades, en las prácticas cotidianas, en el imaginario colectivo, en los prejuicios que nos sirven para interpretar el mundo o en las formas de comunicación social y en el lenguaje. El contexto institucional incluye «todas las estructuras y prácticas, las reglas y normas que las guían, y el lenguaje y símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras y prácticas, en instituciones tales como el Estado, la familia y la sociedad civil, así como en el trabajo» (Young, 2000b, p. 42). Si lo que se busca es la desinstitucionalización de la injusticia, debemos lanzar una mirada mucho más profunda que la que Rawls lanzaba desde el paradigma distributivo a la «estructura básica».

⁸⁰ La crítica de Butler a la propuesta de Fraser (Butler, 2008) se basaba en la incompreensión de esta característica de la injusticia de reconocimiento en tanto que jerarquías de estatus construidas a través de las instituciones (o estructuras) sociales, conectadas a su vez sistémicamente con los modos de producción capitalistas.

2.4. LA GLOBALIZACIÓN. NUEVAS CIRCUNSTANCIAS PARA LA JUSTICIA

La justicia no es una virtud para ángeles o para seres puramente racionales o incondicionalmente bondadosos, tampoco es una idea para guiarnos en situaciones de extrema carencia o total abundancia. Más bien, «las reglas de equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres» (Hume, 1991, p. 52). La justicia es necesaria, o simplemente pensable, porque los seres humanos existen según lo que Rawls, siguiendo a Hume, denomina «circunstancias de la justicia», las cuales define como «las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria» (Rawls, 2014, p. 126). Estas circunstancias son de dos tipos, *objetivas* y *subjetivas*. Entre las primeras, Rawls menciona el hecho de que (1) «muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico», que (2) «estos individuos son, en términos generales, semejantes en sus capacidades físicas y mentales», o al menos «ninguno de ellos puede dominar al resto», (3) son también «vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros» y, finalmente, (4) viven en una situación de «escasez moderada» en la cual «los recursos no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente». En cuanto a las circunstancias subjetivas, Rawls señala que los agentes que cooperan en una sociedad tienen (1) un común interés en la cooperación social, dado que esta es mutuamente ventajosa, pues «hace posible para todos una vida mejor que la que cada uno podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos» pero, sin embargo, (2) existe un conflicto de intereses, porque al tener cada uno sus propios planes de vida, estos «les llevan a tener diferentes fines y propósitos y a formular exigencias conflictivas acerca de los recursos naturales y sociales disponibles», además, (3) «los hombres sufren de varias carencias en lo relativo al conocimiento y juicio» (Rawls, 2014, pp. 126-127).

Estas circunstancias no son condiciones hipotéticas de algún estado de naturaleza o situación original, antes bien, se consideran «una descripción verídica de ciertas propiedades especialmente relevantes de la interacción humana en el mundo real» (Nussbaum, 2013). Rawls elabora una teoría diseñada para dar respuesta a estas circunstancias. Sin embargo, estas no parecen una descripción acertada de las propiedades

de un mundo inmerso en los procesos de la forma actual de la globalización. Ante otras circunstancias de la justicia, otra teoría se haría necesaria.

Habría que añadir una condición objetiva fundamental si consideramos en conjunto la propuesta de Rawls, pero que sin embargo no aparece explícitamente mencionada como tal: la condición de que la cooperación social pueda hacer «posible para todos una vida mejor». Sólo en base a esta condición objetiva se hace posible la condición subjetiva, que él sí explicita, de que las personas tengan el común interés de entrar en cooperación social. Además, esta cooperación se establece, según la primera de sus condiciones objetivas, entre un conjunto de individuos que coexisten dentro de un territorio determinado. En esta condición se encuentra el problema más crítico de su teoría frente a las circunstancias de la forma actual de globalización. En concreto, en el modo como Rawls limitaba aquella cooperación capaz de hacer una vida mejor para todos, y cuya «estructura básica» debía de ser el objeto a examinar mediante sus principios de justicia.

La teoría de Rawls había sido elaborada para sociedades cerradas, autosuficientes, aisladas entre sí (Rawls, 2014, pp. 17-24), entidades que con naturalidad son asimiladas posteriormente a Estados que detentan la soberanía plena sobre el territorio en el que coexisten los individuos cooperantes⁸¹. Además, señala las «grandes instituciones» de estas sociedades (o Estados) como el objeto de la justicia porque sus efectos sobre las expectativas de vida de las personas son muy profundos y están presentes desde el principio (Rawls, 2014, pp. 20-21). El razonamiento de Rawls, por lo tanto, es el siguiente: las personas tienen interés en establecer una cooperación social que mejore sus expectativas de vida, pero esta cooperación se realiza en territorios acotados y regulada a través de las grandes instituciones del correspondiente Estado soberano en tal territorio y del que los individuos cooperantes son ciudadanos. Por ello, las grandes instituciones de éste deben ser el objeto de la justicia.

Se ha denominado «nacionalismo metodológico» a esta perspectiva que cree que se puede dar cuenta plenamente de las condiciones de vida de las personas atendiendo exclusivamente a los factores nacionales y locales. La necesidad de considerar también

⁸¹ Es notable lo poco que menciona Rawls al Estado, tanto en *Teoría de la justicia* como en *El liberalismo político*, prefiriendo expresiones como «sociedad» o «sociedad política». Sin embargo, las instituciones o características que considera de tales sociedades, como poseer sistemas de regulación de la propiedad privada, sistemas jurídicos, instituciones de toma de decisiones y de debate público, instituciones judiciales, constitución, etc., hacen evidente que Rawls desde un principio pensaba en diseñar una teoría de justicia para Estados modernos. Esta conexión se vuelve evidente en *El Derecho de gentes*.

los factores cuyas raíces traspasan las fronteras estatales constituye ya, sin embargo, una advertencia generalizada de los científicos sociales ocupados en estudiar la fase actual de la globalización (Beck, 2004; Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002). Los procesos globales hacen evidente que las sociedades no están claramente delimitadas y que las relaciones de cooperación de cualquier tipo traspasan de manera habitual las fronteras estatales, de modo que «the concept of society, and its conventional equation with the nation-state in modernity, needs to be re-thought in order to be able to address globalization» (Walby, 2009, p. 47). Ya no sólo las instituciones del Estado en el que una persona vive tienen efectos profundos y desde el principio sobre sus expectativas de vida, pues con la forma actual de la globalización se ha establecido un nuevo orden institucional, a la vez inmerso en los ámbitos de los Estados pero diferenciado de ellos, «con capacidad para la gobernabilidad y con un gran poder estructural» (Sassen, 2007, p. 55) que ejerce una enorme influencia sobre las personas, favoreciendo a algunos grupos y perjudicando a otros. Por todo ello, la perspectiva «westfaliana-keynesiana» (Fraser, 2008a, p. 34) de Rawls ha perdido la obiedad que aún ostentaba en el momento en el que este desarrolló su pensamiento.

Multitud de procesos erosionan el monopolio de las instituciones intra-estatales sobre la forma de la cooperación de las personas y su capacidad de implementar políticas que tengan por fin la justicia social⁸². Entre ellos pueden mencionarse el establecimiento de nuevos ámbitos de toma de decisiones (Held, McGrew, Goldblatt, y Perraton, 2002, pp. 1-72) y nuevos criterios de legitimidad de la acción estatal (Beitz, 2012; Soysal, 1994, pp. 1-12) o la creciente integración y complejidad de la economía mundial (tanto el comercio como las finanzas). Las necesidades de regulación de esta trascienden las capacidades de los Estados individuales, de modo que «las funciones de regulación se están transfiriendo cada vez más a un conjunto de redes reguladoras transfronterizas emergentes o fortalecidas» (Sassen, 2007, p. 44). En este contexto se habla de

⁸² Para analizar los efectos de la globalización sobre los Estados, Held introduce la distinción entre «soberanía» y «autonomía». Por la primera entiende «la autoridad política de una comunidad que tiene el derecho reconocido de ejercer los poderes del Estado y determinar las reglas, regulaciones y medidas dentro de un territorio determinado» y por la segunda «la capacidad de los encargados y las agencias del Estado para poner en marcha sus preferencias políticas sin recurrir a ninguna forma de colaboración o cooperación internacional» (Held, 1997, pp. 129-130). La crisis del modelo westfaliano-keynesiano se debe a la erosión que la globalización causa tanto a la soberanía como a la autonomía. No obstante, la complejidad del objeto de estudio se vuelve evidente si consideramos, por ejemplo, la idea de «desnacionalización» de Sassen (Sassen, 2007, p. 18), según la cual hay elementos propios de las instituciones o regulaciones del Estado, aparentemente en sintonía con la soberanía según el análisis de Held, pero que sin embargo se entienden mejor como pertenecientes al marco global.

«gobernanza global», un espacio que por la gran complejidad de las cuestiones tratadas y por su carácter técnico y especializado parece destinado a quedar al margen del control democrático de los ciudadanos (Innerarity, 2012). A raíz de todo esto, en especial frente a la creciente dependencia de las economías nacionales de los mercados financieros globales (Held et al., 2002, pp. 211-274), los cuales no simplemente prestan dinero, sino que determinan la política económica «adecuada», la capacidad de los Estados para determinar las reglas de la cooperación de sus ciudadanos queda muy condicionada (Sassen, 2007, pp. 119-121; Stiglitz, 2002, pp. 121-172). Los Estados ya no son los únicos agentes en el terreno internacional. Deben negociar e interactuar con un gran número de agentes globales con poder tanto económico como político que modifican completamente «la estructura de elaboración de decisiones de la política mundial», de modo que, aunque «la soberanía *de jure* puede no ser directamente quebrantada», se plantean «serias dudas sobre las condiciones bajo las cuales una comunidad política es capaz de determinar sus propias medidas y su propio rumbo» (Held, 1997, pp. 138-144). No hay que olvidar que entre los nuevos agentes que saltan al terreno global también encontramos actores locales (Sassen, 2007, pp. 235-264). Lo global atraviesa todos los límites, tanto superiores como inferiores, del Estado, logrando «desestabilizar la jerarquía de escalas centradas en el Estado-nación» (id., 24). Frente a las sociedades cerradas de la teoría rawlsiana, lo que nos encontramos en las circunstancias de la globalización son, más bien, «comunidades con destino sobrepuesto, es decir, una condición en la cual el destino y las expectativas de las comunidades políticas individuales están cada vez más vinculados» (Held et al., 2002, p. 556).

Las personas dejan cada vez más de tener vinculaciones con un único territorio. Los estudiosos que abogan por la necesidad de adoptar un *enfoque trasnacional* insisten en la diversidad de pertenencias de los sujetos que habitan en un mundo en globalización. Respecto a las circunstancias subjetivas de justicia esto significa que las personas no tienen ya interés exclusivamente en la cooperación que se establece dentro de los límites de una única sociedad. En la imagen westfaliana-keynesiana, el Estado-nación era la fuente primordial de la identidad y de la pertenencia de sus ciudadanos. Con la revolución de las comunicaciones globales de las últimas décadas, se han creado «nuevos mecanismos de identificación» que trascienden las lealtades al Estado-nación y facilitan la comunicación entre personas o comunidades distantes que comparten rasgos comunes (Held, 1997, pp. 153-160). Estos hechos tienen una obvia repercusión sobre la vida de los

migrantes, pues permiten mantener las conexiones sociales o redes de apoyo con sus países de origen, o sobre las comunidades culturales minoritarias en un país dado, pues facilitan la comunicación entre sujetos con características culturales similares, el desarrollo de su identidad y el enriquecimiento de esta gracias al intercambio global de productos culturales (Velasco, 2016, pp. 109-116).

Pero la pérdida del monopolio sobre la pertenencia y la identidad por parte del Estado-nación no se manifiesta sólo en estos colectivos. La globalización ha creado nuevas clases sociales globales que responden a un marco estructural global que define posiciones funcionales dentro de un contexto estratégico de acción (Sassen, 2007, pp. 205-233). Sassen señala tres de estas clases: «las élites transnacionales» formadas por profesionales y ejecutivos, «las redes transnacionales de funcionarios públicos» y, finalmente, «la nueva clase global de los desfavorecidos». Las dinámicas de la globalización que han contribuido a la formación de estas clases, según esta socióloga, «han contribuido al debilitamiento de la autoridad exclusiva, ya sea objetiva o subjetiva, del Estado-nación sobre las personas, sobre su imaginario y sobre su sentido de pertenencia, lo que a su vez facilita el ingreso de actores no estatales a los dominios internacionales que antes eran terreno exclusivo del Estado» (id., 212).

Sin embargo, hay que estar precavidos ante aquellos que proclaman el advenimiento de cosmopolitas «ciudadanos del mundo» que otorguen su máxima lealtad «a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos» y que hagan «que todos los seres humanos nos sean tan familiares como nuestros conciudadanos» (Nussbaum, 1999, pp. 18-20). La revolución cultural que la globalización nos ha traído simplemente no parece estar trabajando en esa dirección, pues al mismo tiempo que las nuevas redes de comunicación globales ayudan a desarrollar identidades que trascienden el plano del Estado-nación, fortalecen la conciencia de la diferencia y las adscripciones particularistas (Held, 1997, pp. 157-159). Cada una de las nuevas clases globales que nos señala Sassen, «está inserta en ámbitos locales densos, como lo son, respectivamente, los centros comerciales y financieros, los gobiernos nacionales y las microestructuras locales de la vida y de las luchas cotidianas, respectivamente» (Sassen, 2007, p. 211). Se trata de clases desnacionalizadas, lo cual significa que responden a factores estructurales globales, pero se encuentran materializados en espacios nacionales. Además, posiciones como la de Nussbaum podrían ser un reflejo acrítico de la conciencia de clase de las élites transnacionales, que fallan en percibir tanto las condiciones sociales y culturales

privilegiadas que fundamentan su visión ecuménica, como la importancia que las solidaridades situadas y particulares tienen para la supervivencia y la lucha social de las clases desfavorecidas (Calhoun, 2003a).

Hay otra característica de las circunstancias de la globalización disonante con las circunstancias señaladas por Rawls, esta es, la extrema *desigualdad* que atraviesa todas las dimensiones de la cooperación humana. Rawls postulaba una aproximada igualdad de los individuos o agentes cooperantes. Sin embargo, una perspectiva global nos permite ver que esta suposición es problemática. Además, aunque las personas en pobreza extrema se estén tímidamente reduciendo, las ganancias de la globalización están beneficiando mayoritariamente al 1% más rico de los habitantes del planeta, por lo que la desigualdad va en aumento, especialmente en las economías desarrolladas de la OCDE (Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez, y Zucman, 2018; Milanovic, 2017, pp. 23-60).

Se podría pensar que esto en realidad no va en contra de la circunstancia señalada por Rawls, pues esta hacía referencia, no a una aproximada igualdad de recursos o ingresos (algo que más bien tendría que ser el objeto de los principios de justicia), sino a una semejanza en «capacidades físicas y mentales» (Rawls, 2014, p. 127). Pero la desigualdad global no es sólo un problema de ingresos. Estar situados en las posiciones más desfavorecidas tiene un impacto enorme en el desarrollo de las capacidades físicas y mentales de los seres humanos, de modo que la desigualdad termina por serlo entre vidas atrofiadas y vidas florecientes en el más puro sentido biológico: retraso en el crecimiento, diferente estatura, maduración cerebral y desarrollo cognitivo, etc. (Therborn, 2015, pp. 22-26). Pero no debemos pensar que sólo la pobreza extrema de los países del África subsahariana genera vidas atrofiadas, pues «nuestra vida puede atrofiarse sistemáticamente por el solo hecho de pertenecer a la “raza” o la etnia incorrectas», el «desempleo crónico» (id., 24) o incluso «la vida de los niños también se atrofia en los países ricos, y no por subnutrición fisiológica sino por los efectos aún poco claros de la desigualdad parental» (id., 25). No sólo la carencia material absoluta es un problema, también lo es la desigualdad en sí, pues esta tiene importantes repercusiones sobre el bienestar psicológico de las personas, lo cual a su vez tiene efectos profundos tanto sobre la salud individual como sobre la calidad de las relaciones sociales (Wilkinson y Pickett, 2009, p. 23). La desigualdad radical que salta a la vista si adoptamos la perspectiva de la *sociedad global*, el conjunto de personas a los que la globalización ha integrado en redes de cooperación, problematiza los incentivos subjetivos para la cooperación social, la

solidaridad y la confianza, que la tradición contractualista, de Hume a Rawls, tan precipitadamente presuponían. Contemplando la historia total de la vida social humana, sin embargo, la perspectiva de Hume no parecería tan desencaminada, pues «son las actuales sociedades desiguales las que constituyen la excepción. Durante el 90% de nuestra existencia como seres humanos hemos vivido, casi exclusivamente, en sociedades altamente igualitarias» (id., 230). En nuestra globalización neoliberal, en cambio, debemos enfrentarnos a la realidad de la desigualdad.

Pero en el mundo global, la desigualdad no sólo es cosa de individuos. Lo que hoy denominamos globalización se caracteriza por la gran desigualdad del poder de todos los agentes implicados en sus diferentes procesos: Estados, organizaciones intergubernamentales, compañías privadas multinacionales, medios de comunicación, etc. En procesos tanto económicos como políticos y culturales. Procesos que también muestran desarrollos muy desiguales (Walby, 2009, pp. 41-46).

En primer lugar, el poder de los Estados es extremadamente desigual, lo cual tiene el importante efecto de que las reglas y leyes internacionales que regulan las interacciones globales están siendo diseñadas por unos pocos países, mientras que la inmensa mayoría no tiene capacidad alguna de negociación (Sassen, 2007, pp. 71-72; Walby, 2009, pp. 166-170).

En segundo lugar, los Estados no sólo tienen que lidiar con otros Estados, sino también con organizaciones intergubernamentales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial (BM), de las que depende la consecución de muchas de sus políticas e intereses y que están, igualmente, controladas por los Estados más poderosos. En multitud de ocasiones, los países pobres tienen que realizar innegociables (y completamente ideológicos) «ajustes estructurales» que tendrán profundos efectos sobre el bienestar de sus ciudadanos, a cambio de créditos necesarios y urgentes (Held, 1997, pp. 138-144).

Por otro lado, los nuevos agentes relevantes no son sólo públicos. La globalización, de hecho, parece estar transfiriendo poder desde la autoridad pública a la privada (Sassen, 2010, pp. 305-332). No se trata simplemente de que los mercados financieros globales hayan alcanzado, como se ha comentado antes, el poder de definir las políticas económicas «correctas» cuyo coste de transgresión es demasiado alto para la mayoría de los países. No es simplemente que la competencia por la atracción de empresas

multinacionales, la creación de puestos de trabajo y productos manufacturados en una economía crecientemente precarizada y liberalizada genere una competencia a la baja de impuestos y prestaciones sociales (Stiglitz, 2006, pp. 100-104). La privatización creciente a la que empuja la globalización en su versión neoliberal dominante está provocando que se imponga una nueva normatividad global que proviene del ámbito privado (Sassen, 2007, pp. 55-56). Cada vez más los Estados ceden la función de definir las complejas normas de las interacciones globales a agencias privadas y se generalizan los tribunales privados de arbitraje para resolver las disputas transnacionales. El déficit democrático al que aboca esta transformación es evidente.

Finalmente, la desigualdad se da también en los medios de reproducción cultural. La revolución de las tecnologías de la comunicación ha permitido expandir la difusión de los productos culturales y la transmisión de la información. Sin embargo, «el acceso a, y el control sobre, los nuevos sistemas de comunicación está distribuido de forma muy irregular» (Held, 1997, p. 159). No se globalizan igualmente productos culturales de todas las culturas. Los grandes medios de comunicación prestan una atención muy desigual a información de diferentes zonas del planeta según sus intereses. No se puede decir que todas las voces o culturas estén igualmente representadas. Los sistemas de comunicación, además, pertenecen a pocas manos privadas y sus formas de regulación se sustraen al control público.

Es importante hacer notar que, a pesar de todo lo que se ha dicho, los fenómenos asociados a la globalización no implican, como a veces se ha afirmado, un desvanecimiento del poder o de la capacidad de acción de los Estados. No se disminuye necesariamente el poder del Estado, sino que se transforman las condiciones estructurales en las que su poder es ejercido y se establece una nueva «geografía del poder» (Held et al., 2002, pp. 544-554; Sassen, 2007, pp. 48-57). La globalización no está constituida por simples interacciones aisladas entre agentes individuales, no es un proceso automático o auto-reproductivo. Todo lo contrario, «lo distintivo acerca de la globalización contemporánea es la magnitud y la institucionalización de su reglamentación política en todos los niveles y la multitud de fuerzas sociales que buscan un proyecto global definido» (Held et al., 2002, p. 548). La globalización necesita las funciones administrativas y legislativas de los Estados porque sus procesos siguen teniendo implantaciones materiales en espacios nacionales concretos (Sassen, 2007, pp. 46-48). El Estado no es una víctima de la globalización, sino un cooperador necesario, que ha dejado de ser, sin embargo, el único

tipo de actor relevante. Debe negociar con muchos otros agentes la institucionalización de los flujos globales tanto en su territorio como a nivel transnacional o mundial. El espacio de las cuestiones que se abren a la intervención estatal se expande hasta niveles nunca alcanzados anteriormente. La participación en comisiones intergubernamentales y en negociaciones transnacionales se vuelve un asunto cotidiano. Por todo ello podría decirse que «la globalización contemporánea no limita necesariamente el alcance de la acción política y de la iniciativa del Estado, como lo indican muchos hiperglobalizadores, sino que, por el contrario, las puede ampliar increíblemente» (Held et al., 2002, p. 548). El problema, por supuesto, es que esta tendencia no se manifiesta de igual modo para todos los Estados, pues mientras que a algunos la globalización les ha ofrecido la capacidad de decidir casi unilateralmente reglas globales en su propio beneficio, a otros sólo les queda la opción de transigir para evitar costes inasumibles (Walby, 2009, pp. 166-170).

Los procesos de la globalización dependen de su materialización en legislaciones tanto globales como nacionales; algunos componentes del Estado-nación se «desnacionalizan» para responder a fenómenos globales; surgen nuevas clases sociales a un mismo tiempo globales e insertas en «ámbitos locales densos»; las identidades de los individuos responden cada vez menos a lealtades nacionales exclusivas y responden cada vez más a redes de pertenencia transnacionales; agentes subnacionales o locales adquieren protagonismo global; decisiones de organizaciones internacionales condicionan las políticas nacionales y locales, etc. Todos estos fenómenos señalan que el marco del Estado-nación ha sido ampliamente desbordado en todas las direcciones. Una teoría de la justicia útil para un mundo en globalización debe abandonar las fantasías westfalianas-keynesianas. El mundo, lamentablemente, es mucho más complejo. Los procesos de un mundo en globalización tienen «carácter multiescalar» (Sassen, 2007, p. 28): lo nacional puede responder también a lo global, lo local puede ser imprescindible para lo global, lo global puede transformar lo local. Un mismo proceso puede que sólo se explique correctamente analizándolo tanto desde una perspectiva local, como nacional y global. Las injusticias generadas también tendrán este carácter. Será necesaria una teoría de justicia que incorpore este carácter multiescalar y que atienda a procesos que son desiguales según múltiples dimensiones simultáneamente y que involucren a muy diversos agentes.

2.5. CONCLUSIÓN

Este capítulo ha estado dedicado a los efectos que sobre la teoría de la justicia han tenido algunas transformaciones ocurridas en el ámbito social y teórico desde los años ochenta y noventa. Para hacer frente a nuevas reivindicaciones que han ido tomando fuerza durante este período y para los que la teoría rawlsiana no parecía ofrecer respuestas aceptables se han desarrollado nuevas formas de entender qué es la teoría de la justicia, qué se espera de ella, qué alcance tiene y qué tipo de cuestiones se plantea.

Por un lado, nos hemos detenido en esa suerte de «revolución copernicana» que se ha efectuado en torno a la relación entre la teoría ideal y los sentimientos y reclamos de injusticia realmente expresados por los agentes sociales. El papel de la teoría ideal de cara a la resolución efectiva de las injusticias reales se ha problematizado, así como también ha perdido credibilidad la aspiración de que un teórico pueda deducir monológicamente los principios válidos de la justicia. La realidad, tanto del mundo social como de la razón humana, como insistiremos en los próximos capítulos, es mucho más compleja que lo que las idealizaciones rawlsianas presuponen, por lo que la capacidad crítica de una teoría cimentada sobre ellas se vuelve profundamente cuestionable. La injusticia realmente sentida y demandada, y no un sistema ideal imaginado por el filósofo en la cómoda butaca de su salón, debe ser el punto de partida de la teoría. Con esto no se reclama una supuesta prioridad e independencia ontológica del hecho de la injusticia sobre la teoría que la interpreta y visibiliza, sino una mayor conexión entre ambas que la que permitía la prioridad de la teoría ideal propuesta por Rawls. Esta nueva perspectiva exige tanto una nueva forma de concebir la conexión entre las categorías teóricas y la realidad, como nuevos criterios para establecer la validez de las categorías teóricas y de deducir los principios normativos. Como ya se señaló, la teoría de la justicia cambia también sus objetivos. Frente al objetivo de elaborar de una teoría ideal, acabada y completa con la que comparar el mundo, una teoría que parte de la injusticia se comprende más bien como un proceso falible y arduo en el que las experiencias de injusticia, los discursos y las teorías se corrigen mutuamente a través de un círculo hermenéutico sin fin, adaptado a una sociedad en continua transformación.

Por otro lado, este «giro copernicano», esta llamada a focalizar la atención en las injusticias concretas, lleva a desarrollar una comprensión más compleja de los problemas que la teoría debe abordar y del tipo de operación que la justicia debe realizar para

afrontarlos. Existen dinámicas sociales, productoras de injusticia, que no son adecuadamente descritas como cuestiones de distribución y, en consecuencia, no pueden ser resueltas plenamente mediante una redistribución equitativa de recursos. La justicia no puede ser concebida como un asunto sólo de distribución, si no quiere pagar el precio de permanecer ciega ante importantes fenómenos de la realidad social. Entre estos fenómenos se ha considerado aquí las relaciones sociales de estatus, que hacen posible la subordinación sistemática de algunos grupos a otros, y la capacidad institucionalizada de tomar decisiones colectivas, que posibilita la dominación de algunos grupos por otros. La justicia debe atender a un mayor número de dinámicas sociales que las que Rawls señalaba. Una teoría de la justicia sensible a estas cuestiones amplía su campo de aplicación y diversifica sus respuestas posibles. Al fin y al cabo, puede que los principios de la justicia no deban limitarse, como Rawls suponía, a evaluar un limitado subconjunto «básico» de estructuras sociales.

La realidad social actual se encuentra, además, irremediabilmente alejada de ese ideal de sociedades cerradas para el que Rawls diseñó su propuesta. Una teoría de la justicia que pretenda tener una incidencia efectiva sobre los problemas del mundo actual no puede permanecer ciega a la realidad de la interdependencia global. Las estructuras sociales, básicas o no, que sustentan nuestras condiciones de existencia traspasan las fronteras nacionales o se encuentran trabadas dentro de una arquitectura multinivel que es global. Estas estructuras, además, sostienen y reproducen una desigualdad escandalosa y, en muchos lugares, una pobreza radical. Como ya remarcó Hume, la justicia no es una virtud de una sociedad de hombres bondadosos o de recursos ilimitados. Para que la teoría de la justicia nos ofrezca una justicia que pueda ser realmente la nuestra, debe estar ajustada a las circunstancias reales de nuestro mundo. Y este es ya un mundo en globalización, no uno de sociedades cerradas. Aceptar esto nos lleva, como se verá en la tercera parte de esta investigación doctoral, a una interpretación diferente a la de Rawls de los agentes involucrados recíprocamente en reclamaciones legítimas de justicia y del alcance de las estructuras sujetas a evaluación.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que la forma de entender la teoría de la justicia ha cambiado profundamente en relación con la comprensión que de ella mantenía Rawls. La forma de deducir sus principios, la relación entre la teoría y la realidad, el ámbito de problemas que la teoría nos permite ver y criticar, así como la extensión de su ámbito de aplicación, son cuestiones que introducen complicaciones que ya no encuentran fácil

acomodo en el molde dentro del que la teoría liberal hegemónica confina a la justicia. En las páginas que siguen nos propondremos elaborar el esquema teórico general mediante el que la teoría de justicia democrática incorpora los cambios aquí expuestos.

PARTE II

EL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA

CAPÍTULO 3. LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE LA INJUSTICIA

«La crítica sólo logra su justificación teórica y su eficacia práctica cuando utiliza conceptos normativos informados por una comprensión estructural de la sociedad contemporánea que puede diagnosticar las tensiones y contextualizar las luchas del presente» (Fraser y Honneth, 2006, p. 15).

En las páginas precedentes han aparecido ya referencias a ideas tales como «estructuras sociales», «injusticia estructural» o «carácter relacional». Debido a que el texto se centraba en otras cuestiones, estas ideas pasaron entonces sin recibir mayor atención. Sin embargo, dado que con esas expresiones se tocan rasgos centrales de las propuestas de justicia que aquí se analizan, este capítulo se centrará en estas cuestiones que, como se verá, giran en torno al intento de fundamentar la crítica de las injusticias sobre una comprensión sociológicamente informada. Una comprensión que, como se dice en la cita reproducida al comienzo del capítulo, pueda dotar a la teoría de la justicia tanto de justificación teórica como de eficacia práctica. La perspectiva estructural de la justicia, esto es, aquella que adopta la orientación metodológica rawlsiana de considerar la estructura social como el objeto primario de la justicia, responde al intento de desarrollar una teoría de la justicia a la altura de la compleja ontología social de las injusticias. A lo largo de este capítulo se defenderá la idea de que toda propuesta que ignore el inmenso y profundo trasfondo estructural de las injusticias, tal como los intentos individualistas de reinterpretar la justicia como una cuestión ética de virtudes o responsabilidad personales, es sospechosa de favorecer el ocultamiento de los patrones de relaciones que sirven para la persistente reproducción de las injusticias.

Tal vez sorprenda el empleo de la palabra «ontología» en el título de este capítulo. Las críticas que a lo largo del siglo XX se han lanzado contra el sentido de esta disciplina filosófica, rama de la metafísica, justifica el recelo que aún mantienen muchos pensadores al encontrarse con este término. La proclamación de su muerte y la defensa de un pensamiento sin ontología que realiza Hilary Putnam (2004) parece un resultado natural de esta corriente. Estas críticas, sin embargo, tal como quedan reflejadas en la obra de este autor, conectan rígidamente el concepto de ontología con una metafísica platónica dispuesta a encontrar las verdades eternas y trascendentes que fundamentan necesariamente nuestro mundo de la vida. Pero esta no es la única forma de concebir la ontología. Generalmente se acepta que la filosofía analítica ha mantenido vivo el proyecto

de la ontología a partir de la obra de Willard Quine *On What there Is* (1948). En la denominada filosofía «continental», tal proyecto encontró, por ejemplo, una reformulación enormemente productiva en la «ontología crítica de nosotros mismos» de Michel Foucault (1999), una concepción que ha sido extendida a la constitución discursiva de los objetos que rodean al ser humano, cuya «ontología histórica» es ya objeto de amplio debate (Hacking, 2002).

En las últimas décadas, la «ontología social» ha sido establecida como un firme campo de estudio filosófico en desarrollo gracias a la obra de autores como John Searle (1995, 2003), Brian Epstein (2016) y Tony Lawson (2015). De especial relevancia en el establecimiento de esta área disciplinar es el trabajo que desde los años noventa viene realizando el *Cambridge Social Ontology Group*. La ontología social es «the subfield at the intersection of metaphysics and philosophy of social science that investigates the nature of the social world» (Epstein, 2016, p. 147). Incluye no solo un intento de dilucidar los fenómenos que forman parte del mundo social, sino también el estudio de cómo existen, sus condiciones de posibilidad o elementos constitutivos y las relaciones que se establecen entre ellos para constituir ontológicamente los fenómenos sociales (Epstein, 2016, p. 149; Lawson, 2015, p. 11). La ontología social no tiene necesariamente que seguir el modelo dogmático y trascendente que Putnam hizo el blanco de sus críticas. En la identificación de los fenómenos sociales y sus condiciones de posibilidad, la ontología social puede basarse en percepciones generalizadas o en las prácticas humanas de probada efectividad y, en cualquier caso, esta indagación trascendental puede sin problemas aceptarse como falible, condicional e inmanente (Lawson, 2015, pp. 9-11).

Las reflexiones sobre ontología social permiten que nuestras teorías tengan «clarity and directionality, thereby facilitating action that is appropriate to context» (Lawson, 2015, p. 5). Tal como señala Searle (2003, p. 195), antes de preguntarnos cómo es una sociedad justa debemos contestar a la preguntas más fundamental de cómo es una sociedad, o qué es la injusticia, la estructura social o el poder. Toda teoría se basa necesariamente en presuposiciones sobre cómo es la sociedad que debemos explicitar y analizar si queremos una aproximación crítica a la realidad. Sólo así podremos desarrollar proyectos significativos sobre la emancipación humana. Además, el estudio de las presuposiciones ontológicas que mantiene un autor nos ayuda tanto a identificar sus inconsistencias como a comprender mejor sus propuestas, extenderlas o desarrollarlas más sólidamente. En general, el contenido de este capítulo es un intento de revisar las presuposiciones

ontológicas de Rawls con el objetivo de extender y fortalecer la concepción estructural de la justicia. Sin embargo, esperaremos hasta el *apartado tercero* para abordar explícitamente las características ontológicas de la sociedad que, en contraste con las contempladas por autoras como Fraser o Young, encontramos en la teoría de la justicia de Rawls. Antes, en el *apartado primero*, nos preguntaremos sobre fenómenos sociales fundamentales relacionados con la justicia tales como son la estructura social o las instituciones, mientras que en el *apartado segundo* indagaremos en la compleja ontología estructural e histórico-crítica de la injusticia.

3.1. LA ESTRUCTURA COMO OBJETO PRIMARIO

Que la teoría de la justicia deba centrarse en la estructura social es una reclamación de Rawls⁸³. «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (Rawls, 2014, p. 17). Así, sin ambages, comenzaba Rawls a explicarnos el papel de la justicia. Más adelante aclaraba esta idea especificando que «el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social» (id., 20). Una teoría de la justicia es una propuesta normativa cuyo objeto de análisis es la «estructura básica de la sociedad» y que propone ciertos principios que tal estructura, y no los individuos en su comportamiento cotidiano, debe cumplir. En *Teoría de la justicia* ofrece una razón para considerar las (grandes) instituciones sociales el objeto de la justicia. Estas, nos dice, tienen efectos «profundos» y «desde el principio» sobre las perspectivas de vida de las personas, tanto sobre lo que pueden esperar hacer como sobre lo que hacen (id., 20-21). Rawls entiende que las estructuras sociales sitúan a los hombres desde su nacimiento en diversas posiciones sociales, «determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales» (i., 21), y que desde estas diferentes posiciones sociales se tienen diferentes expectativas de vida. Pero el problema no es sólo que estas expectativas de vida sean diferentes, sino que lo son en parte porque el sistema social favorece unas posiciones frente a otras, mejorando de partida las oportunidades de algunas personas frente a otras o, más bien, oponiendo más obstáculos a unas personas que a otras. En una sociedad con prejuicios

⁸³ Y también de Marx, nos recuerda Fraser (2012, p. 45).

institucionalizados en torno a la orientación sexual, una persona puede encontrarse con dificultades que otra persona con una orientación sexual diferente podría no encontrar. En una sociedad capitalista, un miembro de una clase económica desfavorecida puede tener que renunciar a su expectativa de alcanzar una formación universitaria porque su nota no le da para ser aceptado en una universidad pública, mientras que un miembro de una clase aventajada con la misma nota podría entrar en una universidad privada. La justicia trata de determinar qué desigualdades de este tipo son ilegítimas.

En *El liberalismo político* (Rawls, 2013, pp. 301-304) y en *Justicia como equidad* (Rawls, 2002, pp. 84-87), Rawls complementa esta razón con otra. En directa oposición a una propuesta como la de Nozick (1999) que defiende que cualquier situación que sea el resultado de acuerdos libres es justa, Rawls nos dice que tenemos que prestar atención a las «condiciones de trasfondo». Aunque las condiciones iniciales de las personas hayan sido en el comienzo equitativas, dejarán pronto de serlo como consecuencia de los resultados acumulados de los diversos acuerdos, de las tendencias sociales y las contingencias históricas, y unos acuerdos no pueden ser libres si las posiciones de los agentes implicados son muy desiguales. Las instituciones deberán, por lo tanto, contrarrestar estas *tendencias inevitables*, redistribuyendo las riquezas de modo que las personas no caigan por debajo del umbral material mínimo que asegure la libertad de contratación, o garantizando los mismos derechos para todos los agentes implicados. La justicia, por lo tanto, no ofrece principios para evaluar directamente las interacciones particulares entre los individuos, sino sólo para regular la «estructura básica» de modo que se garantice un trasfondo justo del modo indicado. Esta «división de trabajo» entre los principios de la justicia y el resto de principios prácticos permite, además, que los individuos y las asociaciones puedan perseguir libremente sus fines sin restricciones excesivas, «seguros de que, en alguna parte del sistema social, se procederá a las correcciones necesarias para preservar un trasfondo justo» (Rawls, 2013, p. 304).

Sin pretender negar la pertinencia de estas observaciones de Rawls, creo sin embargo que no captan en toda su profundidad el peso de la idea de estructura social para la concepción de los sistemas sociales. En primer lugar, la relación entre las estructuras y los agentes no puede ser pensada meramente como una relación externa de afectación o causalidad, como si las estructuras sociales fuesen importantes simplemente por sus *efectos* profundos sobre nosotros. Plantear así esta relación nos llevaría a ocultar su carácter mutuamente constitutivo. La distinción entre explicación causal y explicación ontológica

es fundamental para una concepción aceptable de la estructura social (Epstein, 2016, pp. 151-155): una cosa es investigar la secuencia de eventos que llevan de un estado a otro y otra los elementos constitutivos que determinan las opciones o mecanismos posibles. Por un lado, se tienen elementos que desencadenan un proceso (C causa E), por otro, los elementos responsables de que ese y no otro sea el proceso que ocurre (¿por qué ocurre [C causa E] en vez de [C causa E']?). Esta última constituye la perspectiva propia de la explicación estructural (Haslanger, 2015, pp. 8-9). La relación entre los agentes y las estructuras es mucho más íntima, más interna, que la relación de afectación causal. Es una relación a través de la cual se construye la objetividad del mundo. Según Castoriadis, se trata de una «relación de *inherencia*, que, como tal, no es ni libertad, ni alienación, sino el terreno sobre el cual tan sólo libertad y alienación pueden existir y que tan sólo el delirio de un narcisismo absoluto podría querer abolir, deplorar, o considera una “condición negativa”» (Castoriadis, 2013, p. 179).

La idea de la estructura social hace referencia a la cuestión de qué son los sistemas sociales, no meramente al problema de qué relaciones causales afectan profundamente a los agentes. Nos pone ante la necesidad de interpretar la *ontología de los sistemas sociales* (Bunge, 2000b, p. 403), que necesariamente tiene reflejo en la *ontología de las injusticias* (Fraser, 2008b, p. 66). Precisamente, es la idea de que cualquier injusticia tiene una base ontológica común en las instituciones sociales lo que permitió a Fraser encontrar un punto de encuentro para compatibilizar las injusticias de redistribución y reconocimiento dentro de mismo sistema teórico. Según esta perspectiva, ambos tipos de injusticia son tan sólo distinciones socio-teóricas sobre una misma base ontológica, a diferencia de la tradicional distinción materia / cultura que situaba a cada una de ellas sobre un fundamento ontológico diferente. Las injusticias de reconocimiento no son ideas culturales que como meros estados psicológicos tengan una existencia virtual en los cerebros de las personas, antes bien, responden a una sedimentación material que es la común forma de existencia, como veremos más adelante, de toda estructura social (id., 61). Concebir una base ontológica común para las injusticias permite analizar críticamente las múltiples interdependencias que en el capitalismo avanzado se establecen entre el reconocimiento y la distribución, o entre lo cultural y lo económico, y nos ayuda a evitar el «problema del desplazamiento», que consiste en abstraer la cultura de su base material, ocultando sus conexiones institucionales (Fraser, 2008c, pp. 132-133).

En segundo lugar, la última de las razones ofrecidas por Rawls muestra limitaciones en su forma de entender un trasfondo justo que, como veremos, refleja su inadecuada reducción de la estructura social a una pequeña parte de esta, a lo que él denominaba la «estructura básica». En su explicación no desarrolla qué entiende por trasfondo justo, aunque dado el contexto de su teoría probablemente se pueda entender como una situación de cooperación social en la que se cumplen sus principios de justicia, que protegen los derechos de todos los agentes⁸⁴, permiten una equitativa igualdad de oportunidades y exigen una redistribución de bienes de modo que se mejore la posición de los menos aventajados. Dado este contexto de fondo, ninguna persona se vería en una situación tan precaria como para dudar de su libertad al establecer acuerdos. Pero lo que me interesa es que Rawls incluya las «tendencias sociales» dentro de aquellas condiciones *inevitables* que las instituciones deben contrarrestar mediante la redistribución de bienes básicos, donde se entiende por «inevitable» fuera del alcance de la evaluación normativa de la teoría de la justicia. Parece que Rawls entiende el sistema social como una máquina ya dada, de la cual se puede modificar poco, cuyo funcionamiento produjera sistemáticamente la desigualdad progresiva de los agentes. Correspondería a una parte de este sistema, a la «estructura básica», básicamente el Estado, determinar cómo mantener el trasfondo social e implementar «las operaciones que de continuo ajustan y compensan las inevitables tendencias desviantes de la equidad del trasfondo» (Rawls, 2013, p. 304). Ya desde su *Teoría de la justicia*, Rawls había decidido dejar fuera de consideración «la justicia de las prácticas e instituciones sociales» (Rawls, 2014, p. 21). Un prejuicio racista sistemático reproducido a través de estereotipos divulgados por los medios de comunicación, o las injusticias de valoración epistémica que nos explica Fricker (2017), parecerían quedar fuera de la capacidad crítica de la propuesta de Rawls. Necesitamos una concepción de injusticia estructural más ambiciosa y crítica que la ofrecida por este autor, que pueda incluir la exigencia de un cambio cultural como condición indispensable para alcanzar la justicia social (Haslanger, 2018, p. 247). Pero para ello tendremos que comenzar explicando qué es la estructura social, así como otros conceptos relacionados con ella.

⁸⁴ Aunque ésta se trata de una protección meramente formal. Sólo las libertades políticas para participar en un sistema democrático representativo fuertemente restringido mediante el principio liberal de legitimidad, están aseguradas por su «valor equitativo» (Rawls, 2013, p. 364).

3.1.1. La dualidad de la estructura I: reglas y recursos

Según Sewell (1992), el término «estructura» es uno de los más centrales, pero al mismo tiempo más elusivos, de la ciencia social. Su carga metafórica es tan grande y aparentemente evidente que frecuentemente se usa sin pensar que sea necesaria ninguna aclaración adicional. Es también un término problemático, incómodo para algunos autores por su asociación con un estructuralismo obsesionado con la negación de la agencia humana. Sin embargo, es una noción imprescindible que no puede ser eliminada del discurso social, pues «denominate, however problematically, something very important about social relations: the tendency of patterns of relations to be reproduced, even when actors engaging in the relations are unaware of the patterns or do not desire their reproduction» (id., 3). Si pretendemos usarlo fructíferamente tenemos que aclarar previamente su uso.

La metáfora de la estructura puede llevarnos a engaño, pues si nos la imaginamos de un modo similar a la estructura de un edificio, podríamos atribuirle una inalterabilidad inapropiada para el concepto social de estructura. Refutar tal inalterabilidad y conectarla con la agencia humana son precisamente las preocupaciones que se encuentran en la base de la «teoría de la estructuración» de Giddens. Según este reputado sociólogo, para desarrollar una correcta teoría sobre la estructura social debemos interrelacionar tres momentos de diferencia: el momento paradigmático, que consiste en el conjunto de relaciones que sincrónicamente se establecen entre los diversos elementos; el momento temporal de cómo tales relaciones evolucionan; y el momento espacial de cómo tales relaciones encuentran su lugar en el mundo material. Todas las prácticas sociales son actividades situadas en cada una de estas tres dimensiones (Giddens, 1979, p. 54). Más que como algo previo y fijo, la estructura debe ser comprendida como un *proceso*.

En su definición más elemental, una estructura es un «set of ties among its components» (Bunge, 2000b, p. 386), con cierto grado de estabilidad gracias a la reproducción social. Más que de algo dado, hablar de estructura implica hablar de *propiedades* estructurales (o estructurantes) (Giddens, 1979, p. 64). Sin embargo, un rasgo importante de la estructura es que, al organizar los lazos o relaciones, hace que no todos ellos sean posibles, o al menos igualmente posibles. La estructura abre o cierra, facilita o dificulta las relaciones posibles, conecta y desconecta al mismo tiempo (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 245). La mirada de la justicia se pregunta acerca de la posición en la que estas

conexiones y desconexiones sitúan a los diversos agentes. Tal conjunto de relaciones adquieren realidad a través de «reglas y recursos», de modo que una definición más elaborada de estructura social sería «rules and resources, recursively implicated in the reproduction of social systems» (Giddens, 1984, p. 377). Antes de pasar a interpretar los términos que aquí más interesan, las *reglas* y los *recursos*, se aclarará un conjunto de términos que aparecen frecuentemente asociados a la estructura y que es necesario mantener diferenciados, tales como *práctica*, *sistema social*, *mecanismo*, *entorno* e *institución*.

Se aceptará aquí como básicamente correcta la definición dada por Haslanger (2018, p. 245) de las *prácticas sociales* como «patterns of learned behavior that enable us (in the primary instances) to coordinate as members of a group in creating, distributing, managing, and eliminating a resource (or multiple resources), due to mutual responsiveness to each other's behaviour and the resource(s) in question, as interpreted through shared meanings/cultural schemas». Esta definición resulta especialmente idónea porque introduce de forma explícita en su formulación la estrecha conexión entre las prácticas y la estructura social interpretada, como veremos a continuación, como un conjunto de recursos y reglas/esquemas. En este sentido, las prácticas sociales son estructuras sociales en acto que se expresan como patrones de comportamiento adquiridos mediante aprendizaje cultural.

Giddens nos da la siguiente definición de *sistema social*: «reproduced relations between actors or collectivities, organised as regular social practices» (Giddens, 1979, p. 66). Se trata de un conjunto de actores relacionados a través del espacio y del tiempo mediante un conjunto de prácticas estables y limitadas. Debe entenderse que el medio a través del cual se produce la reproducción de tales prácticas es la estructura social. En este sentido, los sistemas están formados tanto por componentes (agentes) como por estructura y ambos son igualmente fundamentales (Bunge, 2000a, pp. 147-148). Del mismo modo que no existen estructuras sin estar materializadas en sistemas sociales, actualizadas a través de las acciones de los agentes, no existen sistemas sin estructura. No obstante, un sistema social está también formado por *mecanismos* y *entornos*, conceptos que hacen referencia a la importancia de considerar tanto el tiempo como el espacio respectivamente.

Las relaciones no sólo se establecen entre componentes discretos de modo sincrónico, sino en procesos desarrollados en el tiempo y en el espacio, de modo que los sistemas

sociales también estarían caracterizados por *mecanismos*, es decir, diversos *modus operandi* relativamente estables y reproducidos socialmente. El *entorno* o *ambiente* (environment) de un sistema es sencillamente todos los demás sistemas con los que interactúa (Walby, 2009, pp. 67-69). Con este concepto se enfatiza la idea de que los sistemas sociales «are mutually adaptive, influencing how each develops, though without the loss of their specific identities» (id., 67-68). Un sistema, además, puede presentar otros subsistemas. Por ejemplo, el capitalismo y el género son sistemas diferentes que no necesitan el uno al otro para existir (diversos sistemas de género ya existían mucho antes de que entrase en escena el capitalismo), pero en el momento actual en el que ambos existen simultáneamente, en el que cada uno forma parte del entorno del otro, las desigualdades de género contribuyen al modo en que el capitalismo funciona y éste, a su vez, refuerza y condiciona las formas particulares en que hoy se presentan las desigualdades de género. Dentro del capitalismo, además, pueden existir diferentes organizaciones para la reproducción del capital que interactúan con diferentes concepciones de la desigualdad de género. No es necesario que exista una clara jerarquía entre los sistemas que interactúan, lo cual nos permite tener una concepción más fluida de las interdependencias entre ellos (Walby, 2007, pp. 458-459)⁸⁵.

Finalmente, Giddens ofrece una sencilla definición de *institución*: «the most deeply-layered practices constitutive of social systems» (Giddens, 1979, p. 65). Se puede analizar el nivel de profundidad de una estructura atendiendo tanto a su duración histórica como a su alcance espacial (id.). Finalmente,

Existe un problema en la caracterización de estructura que hace Giddens, agudamente puesto de manifiesto por Sewell. Este consiste en afirmar que la estructura tiene una «existencia virtual» (Giddens, 1979, p. 63), pero al mismo tiempo definirla como un conjunto de normas y recursos, pues mientras que de las normas podría predicarse con algún sentido una existencia virtual, este no es el caso de los recursos, ya que estos precisamente hacen referencia a concreciones materiales que sirven de soporte al mantenimiento de las normas. Esta relación hace que no podamos tomar como un

⁸⁵ El género, para volver al ejemplo anterior, no se restringe al interior de los bordes del capitalismo, pudiendo, por lo tanto, interactuar con otros sistemas diferentes, interacción que puede transformar las desigualdades de género, lo cual a su vez se reflejaría en transformaciones del capitalismo, y viceversa, las transformaciones que el capitalismo imprime al género puede tener efectos sobre los otros sistemas con los que este interacciona.

dualismo la relación entre las normas y los recursos, sino como una dualidad (del mismo modo que ocurre, como veremos, en la relación entre estructura y agencia).

Toda estructura o institución, según Bourdieu, tiene una doble existencia: objetiva y subjetiva (Bourdieu, 2001, p. 72). Las categorías mentales, principios de visión o división de la realidad que constituyen la subjetiva tienen su reflejo en la objetividad del mundo social, al que, por lo tanto, tienden a estar objetivamente ajustadas a través de una mutua constitución, lo cual también significa que tienden mutuamente a reforzarse. Esta doble existencia se expresa en el sistema de Giddens mediante la distinción entre reglas y recursos. Siguiendo a Wittgenstein, Giddens define las *reglas* como «generalizable procedures applied in the enactment/reproduction of social practices» (Giddens, 1984, p. 21). El conocimiento de estas reglas no siempre implica la capacidad de formularlas verbalmente de un modo claro, sino que más bien su conocimiento se demuestra en su aplicación concreta y en saber cómo continuar («know how to go on») (Giddens, 1979, p. 67). Según Sewell, estas normas deben ser pensadas existiendo a diferentes niveles e incluyen «all the varieties of cultural schemas that anthropologists have uncovered in their research: not only the array of binary oppositions that make up a given society's fundamental tools of thought, but also the various conventions, recipes, scenarios, principles of action, and habits of speech and gesture built up with these fundamental tools» (Sewell, 1992, pp. 7-8)⁸⁶. Estas reglas son generalizables en el sentido de que «they can be applied in or extended to a variety of contexts of interaction» (id., 8). Esta generalizabilidad o transportabilidad es fundamental porque, según Sewell, es lo que explica que las reglas puedan ser entendidas como virtuales: «to say that schemas [reglas] are virtual is to say that they cannot be reduced to their existence in any particular practice or any particular location in space and time: they can be actualized in a potentially broad and unpredetermined range of situations» (id.).

⁸⁶ Sewell prefiere denominar a este conjunto de elementos «esquemas» en sustitución del término «reglas» usado por Giddens, porque según él este último tiende a asociarse con prescripciones formalmente establecidas, mientras que lo que aquí está en juego son más bien esquemas, metáforas o suposiciones informales y no siempre conscientes y explícitas. En este mismo sentido insiste Haslanger en que necesitamos una concepción que permita la existencia de una gran diversidad de prácticas sociales que caigan en un amplio espectro entre comportamiento explícitamente formulado, regulado e intencional, y regularidades no intencionales o en las que el agente no necesita representarse lo que está haciendo, prefiriendo para ello el concepto de «significado social» (Haslanger, 2018, pp. 233-237). En este capítulo se seguirá usando el término «reglas», pero advirtiendo la necesidad de incorporar este carácter informal y no intencional en el que estos autores insisten.

Giddens introduce la noción de *recursos* como propiedades estructurales para poder dar cuenta del concepto de poder, que quedaría desatendido en caso de reducir las estructuras a reglas (Giddens, 1979, p. 68). Sin embargo, su definición de este concepto no va más allá de decir que los «resources are the media through which power is exercised, and structures of domination reproduced» (id., 91)⁸⁷. Según Sewell, los recursos pueden ser no humanos (objetos animados o inanimados, naturales o manufacturados) o humanos (fuerza física, destrezas, conocimiento o compromisos emocionales) (Sewell, 1992, pp. 9-10). Estos elementos, a diferencia de las reglas, no pueden ser considerados virtuales según el modo como quedó definido más arriba, lo cual nos enfrenta al problema de cómo relacionar ambos elementos de la estructura. «If we insist that structures are virtual, we risk lapsing into the de facto idealism that continually haunts structuralism (...) Schemas –mental structures- become the only form-giving entity, and agents become agents of these mental structures, actors who can only recite preexisting scripts» (id., 12).

La relación entre reglas y recursos debe pensarse de un modo dual, de modo que las estructuras se piensen como simultáneamente compuestas por reglas, que son virtuales, y recursos, que son actuales y encarnan a las reglas, en tanto que realizaciones espacio temporales de ellas. Sewell pone el ejemplo de una fábrica (1992, p. 13), la cual no es tan sólo un conjunto de materiales de construcción, sino algo que materializa y actualiza las reglas del sistema capitalista de trabajo (industrial). Un corolario de esta relación es que la configuración de los recursos sirve no sólo para expresar las reglas, sino para validarlas, inculcarlas y justificarlas. Nos empuja a adaptarnos a la estructura social como lo objetivamente dado, como algo independiente de la voluntad de la construye, tendiendo a borrar su carácter de producto social⁸⁸. Bourdieu expresó esta «dialéctica de objetividad

⁸⁷ Dentro de su teoría de la estructuración, Giddens define el poder como «capacidad transformativa» (Giddens, 1979, p. 88). En sintonía con su idea de la «dualidad de la estructura», que será explicada más adelante, pretende con tal definición relacionar las tradicionales nociones «voluntaristas» y «estructurales» del poder, según la primera de las cuales el poder sería la capacidad de alcanzar los resultados pretendidos en una conducta estratégica, mientras que según la segunda es algo involucrado institucionalmente en los procesos de interacción. La capacidad de alcanzar un resultado determinado está cimentada sobre la constitución de recursos dada en el sistema social, sin embargo, estos resultados tienen la capacidad de transformar recursivamente tal propiedad estructural. El ejercicio del poder, según Giddens, no es un tipo de acto, antes bien es una propiedad estructural que se manifiesta a través de la acción, como un fenómeno rutinario y regular (id., 91). Bourdieu ve aquí una «fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible» a la que denomina *capital* (Bourdieu, 2001, pp. 131-136).

⁸⁸ Esto se encuentra en relación con el problema marxista del *trabajo enajenado*, el cual consistían en interpretar el producto del trabajo del ser humano como algo ajeno e independiente de su voluntad (Marx, 1979, pp. 103-119).

y subjetividad» mediante su concepto de *habitus*, el cual, en tanto que «producto de la incorporación de la necesidad objetiva, de la necesidad hecha virtud, produce estrategias que están objetivamente ajustadas a la situación objetiva» (Bourdieu, 2001, p. 81).

Pero inversamente, las reglas son el producto de los recursos, pues aquéllas necesitan a éstos para ser mantenidas y reproducidas a lo largo del tiempo, y su transformación incide en la interpretación de las reglas o en las reglas que socialmente son aceptadas. Las transformaciones de los recursos producen transformaciones de las reglas y viceversa. Los recursos deben ser comprendidos de un modo expansivo. Son cualquier realización espacio-temporal de las reglas, las cuales sólo existen en su instanciación material y a través de la acción de los agentes que aplican las reglas y emplean estos recursos. Son los edificios que conforman nuestros modos de cohabitación o nuestras formas de trabajo. Son las configuraciones urbanas o territoriales que determinan las formas de movilidad o la distribución de las actividades. Son los textos (textos legales, novelas, contratos, etc.) así como las palabras que proferimos. Las reglas adquieren también materialidad a través de nuestros propios cuerpos (Bourdieu, 2001, p. 109) y, considerando la tradición foucaultiana, en la construcción de concretas subjetividades (Tully, 2002, pp. 539-540)⁸⁹. Los recursos son encarnaciones de reglas concretas, pero no de un modo rígido, pues pueden encarnar simultáneamente diferentes reglas, estructuras o sistemas, actuales o aún por llegar, de los que somos conscientes o sobre los que aún no hemos adquirido consciencia⁹⁰. Los conjuntos de reglas y recursos, en fin, «may properly be said to constitute *structures* only when they mutually imply and sustain each other over time» (Sewell, 1992, p. 13).

3.1.2. El otro de la perspectiva estructural: el individualismo

Las propuestas teóricas que exhortan a atender a la estructura se presentan como refutación de un otro ontológico: el individualismo. Ya vimos en el capítulo primero que los colectivos enfrentados a la pobreza global defendían una interpretación de esta realidad como algo relacional o estructural, rechazando «the individualism of neo-liberal rational choice models by emphasising the effect of social categorisation and identity in

⁸⁹ Debido a esto, caracterizar este aspecto dual de la estructura mediante la terminología subjetivo/objetivo mantenida por Bourdieu no es plenamente correcto. Por ello se ha preferido aquí la distinción de Giddens o Sewell entre reglas (o esquemas) y recursos.

⁹⁰ La crítica, precisamente, puede interpretarse como un modo de sacar a la luz estructuras, modos de relación y de poder, que permanecían ocultas en los recursos desarrollados históricamente.

reproducing inequality and making exploitation socially viable» (Mosse, 2010, p. 1157). Del mismo modo, al desarrollar su concepción de justicia estructural, Young (2011, pp. 27-48) comienza exponiendo los errores y peligros de las propuestas de justicia individualista basadas en la idea de «responsabilidad personal» de Murray (1984) y Mead (2006). También Bunge es consciente de que el principal enemigo de una concepción crítica de la sociedad, con todas sus nefastas consecuencias para la efectividad de las respuestas prácticas a los problemas sociales, es el individualismo que tiende a caracterizar a una apresurada trasposición de las teorías de la elección racional a la explicación de los fenómenos sociales (Bunge, 2001, pp. 408-414)⁹¹.

El individualismo, de acuerdo con Fraser, tiene atractivo porque coloca a la persona en el primer plano, le carga con toda la relevancia, le dota de valor y dignidad (Fraser, 2012, p. 43). Sustraídos de nuestras limitaciones cotidianas, nos exhorta a asumir nuestro poder sobre nuestras circunstancias, nuestra libertad para elegir racionalmente nuestras opciones, nuestra responsabilidad personal sobre lo que nos ocurre. Nos llama a ser independientes, libres en tanto que no dependientes de los demás, a reconocer por fin nuestra fuerza intrínseca para afrontar por nosotros mismos todo lo que nos venga encima (Young, 2011, pp. 33-34). Este individualismo, sin embargo, «es un arma de dos filos» pues «se convierte fácilmente en una artimaña del poder, en un instrumento de dominación» (Fraser, 2012, p. 43). Se nos socializa para considerarnos individuos, para asumir la responsabilidad por nuestras vidas, para resolver los problemas de cada cual mediante soluciones personales. Nuestra obligación con los otros será asegurarnos de que nuestras acciones no les afecten negativamente, o que caritativamente ofrezcamos nuestras donaciones para cumplir con las obligaciones morales que la común dignidad humana nos impone. Socializados para considerarnos individuos, no podemos ver *más allá* (id.). «En este punto de vista no hay responsabilidades positivas entre las personas en virtud de participar juntas en procesos sociales (...) En esta imagen tan simple de la sociedad solo existen individuos y unidades familiares que interactúan unos con otros de

⁹¹ Bunge nos indica otro polo, opuesto al individualismo, igualmente pernicioso para la comprensión de lo social: el holismo (Bunge, 2000b, pp. 399-402). Este polo es también el enemigo de Giddens (Giddens, 1979, pp. 9-48) o de Sewell (Sewell, 1992, p. 14) en sus discusiones sobre una tradición estructuralista que diluye a la agencia. Sin embargo, precisamente por esto, nunca fue una teoría extendida en filosofía. Los errores del holismo se corrigen teóricamente con una adecuada comprensión de la relación entre la agencia y la estructura. El individualismo supone un problema mayor debido a su instrumentalización por parte de una ideología poderosa en la actualidad, el neoliberalismo, en virtud de lo cual encuentra un peligroso eco en las propuestas de filosofía práctica actual (ya sea consciente o inconscientemente en apoyo de tal ideología).

vez en cuando» (Young, 2011, p. 34). Lo que no se ve desde esta filosofía moral son los factores estructurales (id.), los modos y medios a través de los cuales los individuos dependen unos de otros, el modo como las diferencias de poder o de posición social son reproducidas y sostenidas⁹².

El problema del individualismo, según Giddens, es su presuposición de que el término «individuo» no requiere explicación (Giddens, 1979, p. 95). Este precisamente es, según Bourdieu, «el mayor error teórico y empírico, casi tan brillante como la idea de estudiar un cuerpo celeste sin considerar sus relaciones con los otros cuerpos (...) Y que consiste en recortar sobre el papel lo que no está recortado en la realidad» (Bourdieu, 2001, p. 69). Las estructuras sociales son además productos de las luchas históricas, no necesidades lógicas o frutos de una racionalidad neutral y universal, y deben ser analizadas para evitar su naturalización (id., 75). El mundo social, en fin, «es historia acumulada, y por eso no puede ser reducido a una concatenación de equilibrios instantáneos y mecánicos en los que los hombres juegan el papel de partículas intercambiables» (id., 131).

El problema del individualismo es la representación que se hace de lo que la sociedad es. Se trata de un problema de *ontología social*, que se traduce, como cualquier problema de este tipo, en un problema de potencial crítico y efectividad de sus propuestas normativas y prácticas, es decir, un problema de lo que podemos ver y lograr equipados con esta teoría. Todo es un sistema o parte de un sistema (Bunge, 2000a, p. 149; 2001, p. 406). Recordemos que según la definición que dimos antes, un sistema social no es reducible al de estructura, sino que consiste en la concretización de ésta a través de los agentes que la actualizan a través de su práctica. Está constituido tanto por la estructura como por los agentes (además de por sus contextos y mecanismos). Todo es igualmente importante y no puede ser reducido a ninguno de sus componentes. No hay relaciones sin objetos

⁹² Nancy Fraser y Linda Gordon (1997) realizan una genealogía de la «dependencia» en la que muestran cómo la individualización y psicologización de este concepto en la sociedad postindustrial obró a favor del ocultamiento de todas sus conexiones con las relaciones sociales de subordinación, en directa oposición a sus usos originales, preindustriales, que conectaban directamente este término (subordinación) con tal tipo de relaciones. Las ya citadas propuestas de Murray y Mead sobre responsabilidad personal constituyen otro ejemplo de individualismo tendente a ocultar las conexiones entre las posiciones y tendencias individuales con las relaciones sociales. Como metodología para analizar los fenómenos sociales, el individualismo ha tenido un amplio desarrollo histórico y se encuentra de muy diversas formas en multitud de propuestas teóricas, presentándose de forma más pura en algunas de ellas, las cuales son más tendentes que otras a la ocultación de las relaciones estructurales. Para un análisis histórico sistemático de estas diversas formas de individualismo metodológico, véase Udehn (2002).

relacionados, del mismo modo que toda entidad emerge y se desarrolla en interacción con otras (Bunge, 2000b, p. 387).

Los debates sobre individualismo generalmente se centran en sus formas metodológica y ontológica, aunque otras modalidades también pueden ser señaladas: lógica, semántica, epistemológica, axiológica, ética, histórica y política (Bunge, 2000b, pp. 385-399). Estas modalidades no son independientes entre sí, de modo que si alguna de ellas se demuestra insostenible, especialmente la versión más fundamental generalmente presupuestas por el resto, la ontológica, estas otras seguirán la misma suerte (Epstein, 2009, p. 189).

El *individualismo metodológico* consiste en la idea de que si se pretende definir conceptos sociales, explicar fenómenos sociales o reducir leyes sociales, tales objetivos deben realizarse en términos de individuos, sus estados físicos y psíquicos, acciones, interacciones y entorno físico (Udehn, 2002, p. 353). El individualismo metodológico existe en una inmensa diversidad de versiones, algunas más fuertes que otras (id., 346-349). Entre las más fuertes se puede mencionar la teoría clásica del contrato social de Locke o Hobbes, que tomaba como punto de partida un individuo asocial en el estado de naturaleza cuya libertad de decisión explicaba plenamente la moralidad de la justicia. Esta versión sigue viva en el libertarianismo contemporáneo (Nozick, 1999) o en las ya mencionadas propuestas de Mead y Murray centradas en la «responsabilidad personal». Otro terreno fértil para el individualismo ha sido tradicionalmente el de la teoría económica, que clásicamente ha tendido a percibir su ámbito de estudio como individuos aislados que interactúan en el mercado realizando elecciones racionales. No en vano, Joseph Schumpeter acuñó el concepto «individualismo metodológico» para defender la teoría de la utilidad marginal (Schumpeter, 2010). Pasando por la Escuela Austríaca de Von Mises y Von Hayek y la Teoría del Equilibrio General (Hahn, 1981), este individualismo se mantiene en el neoliberalismo privatizador contemporáneo, cimentado sobre la Escuela de Chicago (Friedman y Friedman, 1983). Otro ejemplo de individualismo lo encontramos en John Searle cuando pretende explicar la realidad institucional haciendo referencia simplemente a contenidos cognitivos e intencionales de las mentes de los individuos (Searle, 2003). La tesis del individualismo metodológico puede debilitarse al expandir lo que se considera «términos de individuos» o propiedades individuales, desde estados psicológicos hasta propiedades relacionales o del entorno físico inmediato. Sin embargo, si un pensador quiere seguir siendo un individualista no trivialmente, esta expansión debe mantenerse limitada y, en cualquier caso, no puede

incluir las propiedades sociales que se consideran dependientes de los individuos ni las propiedades que no pueden adscribirse plausiblemente a ninguna persona, como partes del entorno físico que no se encuentran en la vecindad de los individuos del *explanans* (Epstein, 2009, pp. 190-193).

En general, el individualismo metodológico tiene al menos tres carencias. Por un lado, ignora que «individual behavior depends critically on the agent's place in social networks» (Bunge, 2001, pp. 405-406). Cualquier individuo se comportaría de un modo diferente en diferentes contextos, pues su existencia en sociedad implica que su comportamiento está al mismo tiempo posibilitado y limitado por el modo como se relaciona con estos agentes (a través de reglas y recursos) y que los márgenes de esta posibilitación o limitación se modifican según la posición estructural que el individuo ocupa en la sociedad. Por otro lado, el individualismo no tiene herramientas para estudiar el fenómeno ontológico de la *emergencia*, que consiste en que «every system has properties that its components lack», regularidades que aparecen a un nivel macrosocial y que se originan en las interacciones sociales (id., 406-408). En tercer lugar, son incapaces de abordar los *problemas sociales sistémicos*, como la pobreza, el patriarcado o el subdesarrollo, los cuales no pueden resolverse atendiendo a interacciones particulares, sino que requieren tanto el análisis de los mecanismos sociales como la atención al modo como diversos sistemas colaboran en el mantenimiento y reproducción de tales problemas (Haslanger, 2015). El mundo social está estructurado, no todas las alternativas son posibles ni son igualmente posibles para todos, de lo que se sigue que la investigación social no debe centrarse primariamente en hechos individuales superficiales, sino en sus condiciones profundas (Lawson, 2015, p. 22). Abordar tales cuestiones exige desarrollar hipótesis correctas sobre el funcionamiento de los mecanismos sociales que deben ser transformados y del modo como diferentes sistemas se interrelacionan y refuerzan mutuamente. Ambas exigencias son inalcanzables para el individualismo. Por todo ello, «structural explanations should not be avoided, or merely tolerated. They should be sought, for they are in many ways preferable to individualistic explanations» (Haslanger, 2015, p. 17).

El *individualismo ontológico* consiste en la tesis de que los hechos sobre individuos determinan exhaustivamente los hechos sociales (Epstein, 2009, p. 187). Naturalmente, la fuerza de esta tesis depende del sentido que se dé a tal determinación. Actualmente, el individualismo ontológico se defiende mayoritariamente según su versión más débil,

entendida como *superveniencia*. Según Philip Pettit, uno de sus actuales defensores, «individualism insists on the supervenience claim that if we replicate how things are with and between individuals, then we will replicate all the social realities that obtain in their midst: there are no social properties or powers that will be left out» (Pettit, 2003, p. 191). Sin embargo, el individualismo ontológico es insostenible porque «social properties are often determined by physical ones that cannot plausibly be taken to be individualistic properties of persons» (Epstein, 2009, p. 189). A lo largo de esta investigación doctoral se insistirá en la importancia de las condiciones materiales de las estructuras sociales, lo que antes hemos denominado *recursos*, para explicar la pesada inercia que caracteriza nuestro mundo social. Equipados con una teoría que crea que la realidad institucional es analizable según tan sólo los contenidos cognitivos e intencionales de los individuos implicados, según las disposiciones y juicios individuales (Pettit, 2003, p. 184), nos encontraremos desarmados ante los profundos mecanismos que reproducen el poder y las injusticias.

El individualismo es insostenible y no constituye un apoyo seguro para una filosofía práctica que pretenda hacer frente a los problemas sociales. Sin embargo, como vimos, el individualismo proponía objetivos valiosos, en particular la valorización de la agencia humana. Por otro lado, el estructuralismo ha sido muchas veces un pregonero del determinismo, de una disolución de la agencia y libertad humanas que hacía imposible toda filosofía práctica. Este es un problema clásico de las ciencias sociales cuya solución exige una correcta comprensión de la relación entre estructura social y agencia. Las teorías de Giddens, Sewell y Bunge, entre otros, se proponen precisamente avanzar sobre esta comprensión. La perspectiva estructural, como veremos a continuación, es plenamente compatible con la responsabilidad personal y con la acción individual⁹³.

3.1.3. La dualidad de la estructura II: agencia y estructura

«Duality of structure» es una expresión propuesta por Giddens para referirse al «fundamentally recursive character of social life» (Giddens, 1979, p. 69), la circunstancia de que, mientras que la acción de los agentes sociales no puede explicarse sin referirse a los sesgos de la estructura social que efectivamente construyen lo que puede pensarse o hacerse, la estructura, por su parte, se construye y es continuamente reactualizada y

⁹³ Es más, según Giddens o Sewell, no se trata de que sean simplemente *compatibles*, sino que la agencia y la estructura se implican mutuamente.

transformada por esa misma acción. Ambos están recursivamente implicados: «the notions of action and structure *presuppose one another*» (id., 53). Del mismo modo que se ha explicado qué se entiende por estructura, se debe explicar qué se entiende aquí por agencia.

Del mismo modo que la estructura debía entenderse como un proceso donde no había estructuras rígidas sino una continua actualización y transformación, la *acción o agencia* «does not refer to a series of discrete acts combined together, but to a *continuous flow of conduct*. We may define action (...) as involving a “stream of actual or contemplated causal interventions of corporeal beings in the ongoing process of events-in-the-world”» (Giddens, 1979, p. 55). Ser agente significa tener la capacidad de ejercer algún control sobre las relaciones sociales en las que uno se encuentra sumergido y de transformarlas en cierta medida (Sewell, 1992, p. 20). Para entender la agencia, también es necesario considerar que el agente hubiese podido actuar de otro modo. Sin embargo, esta posibilidad de actuar de otro modo no implica haber podido hacer cualquier cosa, pues la agencia no puede ser plenamente elucidada fuera del contexto de modos de actividad históricamente localizados (Giddens, 1979, p. 20). «A capacity for agency –for desiring, for forming intentions, and for acting creatively- is inherent in all humans» (Sewell, 1992, p. 20), pero ellos al nacer presentan esta capacidad sólo de una forma muy general, y del mismo modo que la capacidad general para el lenguaje con la que nacen sólo puede hacerse realidad mediante su concretización en lenguajes particulares, la agencia sólo se realiza desde el conjunto de normas y recursos disponibles dentro de su sistema social y su posición en él (id.). «Structure is both enabling and constraining» (Giddens, 1979, p. 69). Por un lado, la capacidad de los agentes para actuar con o contra otros proviene de la estructura (Sewell, 1992, p. 20). Son estas las que les proveen de reglas que pueden aplicar creativamente, e incluso revolucionariamente, a otros contextos o los recursos que pueden movilizar⁹⁴. Pero, por otro lado, la estructura restringe (diferencialmente) las formas de ver, comprender y clasificar el mundo, así como las opciones y las herramientas disponibles para el desarrollo de la acción⁹⁵. Aquí hay dos cuestiones sobre las que a continuación nos detendremos. Por un lado (1), está la cuestión de cómo es

⁹⁴ Piénsese en el feminismo ilustrado que, a través de la resignificación del lenguaje ilustrado disponible, reclamaba la aplicación al contexto de las mujeres de las mismas reglas que se aplicaban a los hombres (Amorós Puente y Cobo Bedía, 2010, pp. 122-126).

⁹⁵ «Los agentes son a la vez clasificados y clasificadores, pero ellos clasifican de acuerdo a (o dependiendo de) su posición en las clasificaciones» (Bourdieu, 2001, p. 102).

posible el cambio de las estructuras mediante unas herramientas materiales o conceptuales que ellas mismas proveen (¿no empujaría esto a una continua reproducción de sí mismas?). Por otro lado (2), es del máximo interés para el desarrollo de esta investigación doctoral aclarar qué supone para un sujeto estar posicionado estructuralmente.

1. Para resolver la *primera cuestión* tenemos que rechazar concepciones rígidas de la sociedad y de la estructura que postulen una correspondencia unívoca entre ambas. Los sistemas sociales no son compartimentos estancos a los que corresponda una estructura claramente fijada y determinada a la que respondan todas las acciones. Antes bien, son entidades complejas y múltiples que interactúan e intersecan permanentemente con una multitud de otros sistemas con diferente alcance, poder⁹⁶ o profundidad⁹⁷. Una misma acción puede estar condicionada por la superposición de diversas estructuras, tales como el lenguaje, el patriarcado o el capitalismo, del mismo modo que tales estructuras se complementan y refuerzan entre sí. Sewel avanza cinco características de las estructuras que nos permiten comprender la posibilidad inmanente de su transformación (Sewell, 1992, pp. 16-19):

La multiplicidad de las estructuras. Las prácticas sociales derivan de diferentes estructuras, que operan de diferentes modos y a diversos niveles y que se apoyan en diferentes tipos y cantidades de recursos. Las estructuras, además, nunca son homólogas entre diferentes tipos de actividad (instituciones de parentesco, educativas, religiosas, etc.) e incluso dentro de un mismo ámbito pueden darse diferentes estructuras.

La transportabilidad de los esquemas. Sumergidos en tal multiplicidad de estructuras, los agentes son capaces de aplicar reglas muy diversas y a veces incompatibles, y tienen acceso a recursos heteorgéneos. Como ya comentamos, conocer una regla significa ser capaz de aplicarla en contextos no familiares. Los agentes desarrollan continuamente lo que cabe denominar «reflexive monitoring of behaviour» (Giddens, 1979, p. 57), por la cual evalúan la idoneidad práctica de las reglas y se enfrentan tanto a condiciones no

⁹⁶ Por *poder* de un sistema social me refiero aquí a la cantidad o relevancia para la vida de los agentes de los recursos implicados por tal sistema.

⁹⁷ «Deep structures are those schemas that can be shown to underlie ordinary or “surface” structures, in the sense that the surface structures are a set of transformations of the deep structures (...) Deep structural schemas are also pervasive, in the sense that they are present in a relative wide range of institutional spheres, practices, and discourses. They also tend to be relatively unconscious» (Sewell, 1992, p. 22).

conocidas como a consecuencias no esperadas⁹⁸. Una misma regla puede aplicarse de modo analógico a problemas diferentes, pero que estos problemas sean suficientemente similares como para poder aplicar la misma regla es una decisión del propio agente, lo cual significa que no se pueden imponer límites predeterminados a las posibles transposiciones. Las estructuras se transforman tanto por la resignificación de las normas que estas transposiciones suponen como por las consecuencias desconocidas sobre el mundo objetivo y otras normas que tales aplicaciones pueden desencadenar.

La imprevisibilidad de la acumulación de recursos. El hecho de que las normas puedan ser transportadas significa que sus consecuencias sobre la transformación de los recursos nunca pueden ser enteramente predecibles. Pero como vimos anteriormente, la reproducción de las normas depende de su materialización por parte de los recursos, por lo que la transformación de éstos a su vez incide sobre nuevas transformaciones de los primeros.

La polisemia de los recursos. Los recursos, que como dijimos antes son materializaciones de normas, nunca son enteramente unívocos. Piénsese por ejemplo en cualquier texto o representación artística. Los recursos pueden ser interpretados como concretizaciones de normas discrepantes, de modo que pueden reforzar agentes o estructuras diferentes. El reforzamiento que como vimos se da entre normas y recursos nunca es un bucle cerrado.

La intersección de estructuras. La polisemia de los recursos se produce porque las estructuras se intersecan y superponen. Un mismo recurso puede servir al mismo tiempo como una pieza de diferentes estructuras. Un puesto de consejero en Telefónica puede al mismo tiempo ser una pieza en el control capitalista de una empresa y un elemento fundamental en el proceso de toma de decisiones de un sistema político en el que las «puertas giratorias» alcanzan el rango de regla informal. Esta intersección no se da sólo en los recursos, sino también en las normas que constituyen la otra cara de las estructuras. Las normas de género sobre el cuidado maternal de los niños pueden ser a la vez normas sobre la configuración y distribución de los puestos laborales de las mujeres. La capacidad de cualquier agente estará conformada por la superposición de sistemas sociales diferentes y sólo se podrá dar cuenta de tal capacidad examinando todos estos sistemas

⁹⁸ Debemos insistir junto a Giddens en que tal conocimiento práctico no implica necesariamente su formulación de un modo explícito y verbal, lo cual sólo tiende a ocurrir cuando tales reglas se vuelven problemáticas o disonantes en su ajuste al mundo objetivo.

en la configuración de esa posición particular múltiplemente condicionada. Una mujer negra, por poner el célebre caso de estudio de Crenshaw (Crenshaw, 1989), está simultáneamente condicionada (al menos) por el género y la raza, y solo se puede dar cuenta de tal circunstancia estudiando ambos sistemas en su mutua interrelación.

El cambio estructural es por lo tanto posible, concluye Sewell, porque «their reproduction is never automatic. Structures are at risk, at least to some extent, in all of the social encounters they shape» (Sewell, 1992, p. 19). La agencia, en tanto capacidad para trasponer esquemas y transformar recursos, es la otra cara de unas estructuras fragmentadas, complejas y en continua ebullición.

2. La agencia es una capacidad general con la que nacemos, pero del mismo modo que el lenguaje, debe situarse dentro de un conjunto concreto de reglas y recursos que le dotan de una forma particular y restringida de existencia. La forma que la agencia adopta variará enormemente entre sociedades históricamente situadas, ya que estas habilitan diferentes conjuntos de normas y recursos para sus integrantes que condicionan los deseos, intenciones y pensamientos que pueden tener. Pero también variará enormemente entre los individuos de una misma sociedad. Las personas conocen diferentes normas y tienen acceso a diferentes recursos, lo cual repercute en sus capacidades de transformación recursiva de esas mismas estructuras, en el tipo de prácticas y hábitos que desarrollan durante sus vidas y en los deseos e intenciones que manifiestan (Sewell, 1992, pp. 20-21). Pero es importante tener en cuenta que estas diferencias *no se dan simplemente entre individuos* relacionados mediante estructuras, sino en tanto que esos individuos ocupan *posiciones sociales* definidas estructuralmente. Las posiciones sociales hacen referencia a un conjunto de prerrogativas y obligaciones, además de restricciones, así como a un acceso a un conjunto de recursos, similares a todos los individuos que ocupan tales posiciones y diferentes respecto a otras, en virtud de lo cual estos individuos adoptan similares prácticas, hábitos, expectativas, pensamientos, deseos o intenciones, el desarrollo de los cuales a su vez refuerza su inserción en tal posición social y el funcionamiento del sistema social como un campo estructurado en base a tales posiciones diferenciales (Giddens, 1979, pp. 115-120). Las posiciones sociales implican también diferentes facilidades o dificultades para que los individuos que las ocupan puedan realizar planes de vida en comparación con individuos que ocupan otras posiciones. El hecho de que una persona nazca dentro de una posición social está fuertemente conectado con las mayores o menores dificultades que encontrará durante el resto de su vida en

relación con unos mismos objetivos (Young, 2000a, p. 96). Además, el carácter *relacional* de estas posiciones (recordemos que la definición más básica de una estructura es un conjunto de lazos o relaciones) implica que las facilidades que encuentran los integrantes de un grupo están conectadas con las mayores dificultades que encuentran los integrantes de otros: ninguna posición social existe independientemente de las restantes (id., 94).

Una pregunta importante al reflexionar sobre las posiciones o clases sociales es qué tipo de realidad tienen, de qué modo existen⁹⁹. Young (Young, 2000a, pp. 87-92) o Bourdieu (Bourdieu, 2001, pp. 102-108) rechazan enérgicamente considerar a las posiciones sociales de un modo sustancial, como si se tratasen de un conjunto homogéneo de individuos que compartiesen la misma identidad o como clases lógicas que se correspondieran con grupos objetivamente contruidos categóricamente separados del resto, como si existiesen ya ahí a la espera de que sean descubiertos. Sin embargo, Bourdieu también insiste en que la perspectiva opuesta a esta, es decir, considerar a las posiciones sociales como simples artefactos teóricos que responden al capricho hermenéutico-estético o a las necesidades internas del sistema teórico del observador, es igualmente equivocado. Las posiciones sociales existen porque las diferencias sociales existen y responden a regularidades que encuentran apoyo en la realidad (id., 103-104). Los miembros de una misma posición social tienen similitudes constatables, claramente diferentes a los miembros de otras, en sus gustos, expectativas, opiniones o incluso en su mismo cuerpo.

Ciertamente, en la realidad social es imposible encontrar límites claros y rígidos. Las posiciones sociales no pueden ser entendidas como conjuntos homogéneos de individuos. Sin embargo, para salir de esta dificultad «únicamente se necesita adoptar el modo de pensamiento relacional o estructural que caracteriza a la matemática o física modernas, que no identifica lo real con sustancias sino con relaciones» (Bourdieu, 2001, p. 104). La

⁹⁹ «Clase» es el término con el que tradicionalmente, en conexión con la tradición marxista, se ha denominado a las posiciones sociales definidas en función de rasgos de orden económico. No es necesario limitar el término de este modo. Aquí se entenderá el término clase de un modo más amplio, no limitado a posiciones del sistema económico sino, siguiendo a Bourdieu, como organizaciones del sistema social según diferentes tipos de «capital» o poder social, que pueden ser tanto económico como cultural, informacional, social o simbólico (Bourdieu, 2001, pp. 105-106). Se puede establecer, sin embargo, una distinción entre posición social y clase social, de modo que aquí se considerará el primero como una categoría analítica para comprender la objetividad social, mientras que una clase social surge cuando los posicionados en ella se autorreconocen en ella y la utilizan como un arma de movilización y transformación social.

realidad social es un espacio de relaciones constantes que se organiza como un espacio de diferencias entre posiciones definidas por la distancia relativa que mantienen entre ellas. Una posición social es un espacio social configurado según diferencias entre los objetos que encierra y los exteriores a ellas, de modo que «la tarea de la ciencia es construir el espacio que nos permita explicar y predecir al mayor número posible de diferencias observadas entre los individuos, o, lo que es igual, que permita determinar los principales principios de diferenciación necesarios o suficientes para explicar o predecir la totalidad de las características observadas en un determinado conjunto de individuos» (id., 105). Estas diferencias pueden ser predichas porque responden a principios estables y a una distribución dada de poder social o «formas de capital», es decir, en la terminología que venimos usando, responden a las configuraciones concretas de reglas y recursos dentro del sistema social. Los límites entre las posiciones, es preciso insistir en ello, no son rígidos o claramente definidos. Dentro de un mismo principio de diferenciación, las diferencias no se dan como un todo o nada, como un binarismo analógico, sino como una relación gradual. Interpretar que dos agentes son suficientemente similares como para estar ubicados en la misma posición es una cuestión que puede ser controvertida. Además, los agentes pueden estar afectados simultáneamente por diferentes principios de diferenciación y ser similares según algunos de ellos, pero diferentes según otros. Los límites de las posiciones son borrosos.

Las posiciones sociales, por lo tanto, son definidas a través de principios de diferenciación, son construcciones analíticas, «pero construcciones bien fundadas en la realidad» (Bourdieu, 2001, p. 107) que agrupan a los individuos de modo que tengan el mayor parecido en aspectos relevantes. Estos individuos, debido al refuerzo mutuo entre las normas y los recursos que se produce a través de su propia acción, tienden a ajustarse objetivamente a su posición, reafirmando sus características típicas, aumentando la coincidencia en los hábitos, expectativas, formas de vida, valores, manifestaciones estéticas o rasgos físicos. Este ajuste refuerza subjetivamente el sentido de posición de uno y de distancia frente a los integrantes de otras posiciones sociales, de modo que los agentes próximos desarrollan un sentido de complicidad entre ellos que se traduce en las conexiones sociales que establecerán, las relaciones de amistad, los casamientos, las conexiones laborales, etc. Por lo tanto, aunque las posiciones sociales sean construcciones analíticas, los agentes se ven objetivamente afectados en su ser social por las condiciones que corresponden a su posición (id., 109).

Las posiciones sociales también pueden tener una realidad subjetiva cuando sus integrantes toman consciencia de sus características y relaciones y se constituyen como grupos movilizados cohesionados por solidaridades basadas en los rasgos sociales comunes entre ellos y diferenciados respecto a otros. Las posiciones analíticas no necesariamente se traducen en este tipo de clase movilizadora, pero son clases sociales probables (Bourdieu, 2001, p. 112) que permiten predecir afinidades y aversiones entre los sujetos. La construcción de las clases sociales se apoya sobre el trabajo teórico de elaborar posiciones analíticas bien fundadas en la realidad, además de sobre el trabajo político de conseguir que los integrantes de esas clases interpreten el mundo desde esas categorías. Las categorías teóricas se convierten, por lo tanto, en armas para la transformación de las estructuras a través de la agencia colectiva. Este sentido pragmático de las categorías teóricas será el tema del siguiente apartado.

3.2. SOBRE EL ANÁLISIS DE LA COMPLEJIDAD ESTRUCTURAL DE LAS INJUSTICIAS Y EL PAPEL DE LA TEORÍA EN SU SUPERACIÓN

¿Cómo conceptualizar múltiples desigualdades dentro de la idea de sistema o posición social? ¿Cómo proponer categorías analíticas «bien fundadas» que puedan convertirse realmente en *armas* de transformación social? Si los individuos somos «nodos de convergencia de muchos ejes entrecruzados de subordinación» (Fraser, 2006a, p. 58), ¿cómo podemos pensar lo que esto significa de modo que sea útil para una teoría de la justicia? En este apartado se comenzará estudiando la perspectiva de la *interseccionalidad*, la cual ha sido propuesta específicamente como un modo de abordar la complejidad de los grupos sociales y las injusticias que les afectan para, a continuación, analizar el papel pragmático que el paradigma de justicia democrático confiere a sus categorías teóricas. En tercer lugar, estudiaremos la relación entre este papel de la teoría y la praxis de los movimientos sociales que luchan por la superación de las injusticias. Finalizaremos exponiendo una interpretación de la realidad social y de su conexión con la teoría acorde con el sentido práctico y pragmático de las categorías desarrollado a lo largo de este apartado y de la *complejidad* a la que esperan dar respuesta.

3.2.1. La interseccionalidad

Se acaba de decir, siguiendo a Bourdieu, que una clase social es un conjunto de personas distinguible de otros por «principios de diferenciación» que explican o predicen las características observadas de los miembros de la clase. Sin embargo, cuando las posiciones que ocupan «represent the socially constructed *multiple inequalities* of everyday life» (Segal y Chow, 2011, p. 3, énfasis mío), ¿cómo determinar las características relevantes? O cuando los miembros del grupo son similares entre ellos según algunas características, pero diferentes según otras, o cuando según qué principio de diferenciación se elija se visibilizarán algunas diferencias, pero se ocultarán otras, ¿cómo delimitar el grupo social? Presuponer dogmáticamente la homogeneidad del grupo social puede empujar a descuidar fatalmente la especificidad de los diferentes posicionamientos de muchas personas. Las posiciones sociales nunca están constituidas por un único eje de diferencia (Yuval-Davis, 2006a, p. 200), por lo que individuos que podrían ser ubicados similarmente según alguno de estos ejes, podrían enfrentar experiencias muy diferentes según otro. Desigualdades que responden a diferentes estructuras pueden llevar asociadas experiencias muy diversas y ser reproducidas mediante mecanismos diferentes (Verloo, 2006, p. 224), por lo tanto, una misma estrategia para intentar abordar estas desigualdades puede tener efectos muy dispares sobre tales tipos de desigualdades.

Sin embargo, esta crítica a la unidad del grupo, esta defensa a atender lo específico del caso particular, no estaría exenta a su vez de críticas, pues parece empujar a una carrera por la fragmentación del grupo social y a una siempre creciente inclusión de variables de análisis que harían imposible la acción práctica colectiva y el pensamiento científico más allá de estrechos estudios de caso de imposible generalización (Hancock, 2007, p. 66). Es necesario plantearse, por lo tanto, el problema de cómo determinar unas categorías de análisis de las desigualdades que tengan el poder de mejorar nuestro conocimiento de la realidad social, pero manteniendo al mismo tiempo tanto su potencial práctico como la atención por las experiencias y vivencias diversas de los agentes sociales.

Desde hace algunas décadas, al menos desde la publicación en 1989 del texto de Crenshaw titulado *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* (Crenshaw, 1989), la perspectiva de la «interseccionalidad» se propone explícitamente abordar teóricamente estos problemas. El término *interseccionalidad*, diseñado para abordar las posiciones

sociales complejas de desigualdad y discriminación que no pueden explicarse recurriendo tan sólo a un principio de diferenciación (clase económica o raza o género), «se ha convertido en el nuevo término de moda o *mainstream* en los estudios de género y en la teoría feminista contemporánea» (Sales Gelabert, 2017, p. 230). Dentro del paraguas de tal término se ha desarrollado una multitud de debates en torno a diversas cuestiones acerca de cómo abordar la realidad compleja de unas desigualdades que son generadas simultáneamente por diversos procesos estructurales. Interseccionalidad, por lo tanto, se usa simultáneamente tanto como un término descriptivo de la realidad social para hacer referencia al múltiple condicionamiento estructural de cualquier posición social, como a la familia de discursos que se han desarrollado a partir de esta idea.

Estos discursos comparten la convicción de que abordar las posiciones sociales como múltiplemente condicionadas «is vital to account for the social positioning of the social agent» (Yuval-Davis, 2011, p. 4). Según Yuval-Davis, esta idea conecta con la teoría feminista del punto de vista («feminist standpoint theory»), que se había desarrollado como una denuncia de la generalización de ideas, perspectivas y problemas de grupos sociales dominantes (la posición masculina heteronormativa) que pretendían hacer pasar por generales o universales lo que no eran sino perspectivas, ideas y problemas de un grupo particular en detrimento de los intereses de otros agentes no adecuadamente representados, considerados o pensados (id.). Efectivamente, estas preocupaciones eran centrales en el texto de Crenshaw, al insistir en que los discursos de la época en torno a la discriminación por género o raza dejaban fuera a las mujeres negras, ya que cada uno de estos discursos se desarrollaba tomando como referente paradigmático a los grupos dominantes dentro de cada categoría (mujeres blancas en la categoría de género y hombres negros en la categoría de raza). El precio de estos déficits de comprensión, de esta desatención de las diferencias situacionales de muchos agentes, podría ser que esfuerzos de reforma institucional realizados en nombre de «las mujeres» terminasen dañando a un gran número de mujeres afectadas por otros principios de diferenciación (Crenshaw, 2012, pp. 97-98). Vemos por todo ello que la interseccionalidad es ante todo una preocupación sobre la mejor forma de pensar el mundo, sobre los conceptos y discursos disponibles para reflexionar sobre la realidad social y sobre su capacidad de dar respuesta y servir de ayuda ante las experiencias de los agentes diversamente posicionados. El mejor modo de comprender la interseccionalidad es como una *sensibilidad analítica* (Cho, Crenshaw, y McCall, 2013, p. 795), y este análisis no se

realiza simplemente con un interés teórico, sino ante todo alentado por un interés *pragmático*: «this framing –conceiving of categories not as distinct but as always permeated by other categories, fluid and changing, always in the process of creating and being created by dynamics of power- emphasizes what intersectionality does rather than what intersectionality is» (id.). *Interpretar el mundo para transformarlo*, la clásica reivindicación marxista late bajo la preocupación por las categorías de la interseccionalidad. Al mismo tiempo, la historia de tal reivindicación nos recuerda que esta labor de interpretación es realmente una lucha en el terreno del «poder simbólico» (Bourdieu, 2001, pp. 87-99). Las categorías que abren el mundo de lo pensable son una valiosa herramienta del poder, así como un arma para los dominados.

Los debates desarrollados en las últimas décadas bajo la etiqueta de la interseccionalidad son diversos y complejos¹⁰⁰. Esto, unido al peso de sus problemas, me lleva a no buscar apoyo explícito en la «familia» de estudios interseccionales para desarrollar los contenidos de este apartado. Aquí no se atenderá a los debates que sobre los conceptos que voy a tratar se han desarrollado dentro de esta «familia» y se recurrirá más generalmente a la propuesta de Nancy Fraser, una autora que, si bien comparte la comprensión de las posiciones o desigualdades sociales como constituidas por múltiples dinámicas estructurales diferentes que intersecan, su teoría bebe de otras fuentes y no participa más que tangencialmente en los debates de esta «familia».

Entre los mayores problemas del discurso de la interseccionalidad estaría, de acuerdo con Sales Gelabert, el de su indefinición o confusión conceptual (Sales Gelabert, 2017, pp. 230, 254). Por ejemplo, muchos de sus debates se centran obstinadamente sobre la mejor forma de concebir los ejes de desigualdad, pero planteados de un modo tan abstracto y sin especificar los conceptos fundamentales que se manejan (tales como la idea de ontología o de estructura), que adoptan cierto aire de discurso retórico muy alejado del interés por su aplicación práctica¹⁰¹. En particular, Hancock (Hancock, 2007, p. 67) o

¹⁰⁰ Para una exposición sintética de los principales dilemas planteados desde esta perspectiva analítica hasta el año 2012, véase por ejemplo Walby, S., Armstrong, J. y Strid, S., *Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory* (Walby, Armstrong, y Strid, 2012).

¹⁰¹ No estoy de acuerdo, sin embargo, con Sales Gelabert en atribuir al discurso de la interseccionalidad el efecto de favorecer la «desactivación política» (Sales Gelabert, 2017, p. 254). Si los movimientos políticos de protesta han estado unificados en torno a los intereses de subgrupos dominantes, parece una exigencia de la justicia el incorporar los intereses y reclamaciones de los otros grupos subordinados. Esto es, eliminar el acaparamiento e instrumentalización de todo el grupo para servir a los intereses de unos pocos. Si esto produce desactivación política, la causa habrá que buscarla en la falta de cultura política de los dominadores y en la estructura de dominación que caracteriza a tal movimiento.

especialmente Yuval-Davis (Yuval-Davis, 2007, p. 565) insisten en la idea de que los ejes de desigualdad u opresiones que intersecan no deben entenderse de un modo aditivo, sino que se «constituyen mutuamente». «Mujer negra», por ejemplo, no sería una simple adición de «mujer» y «negra», sino que debería pensarse como una dinámica social distintiva y en sí misma. Lo mismo cabría decir de «mujer negra heterosexual», «mujer negra heterosexual musulmana», «mujer negra heterosexual musulmana pobre», etc. Sin embargo, esta idea no presenta ningún desarrollo más allá de la declaración genérica de tal mutua constitución. Pero en ausencia de una interpretación desarrollada del concepto de estructura, sistema social o eje de desigualdad, es difícil dar sentido a esta idea y darle la importancia decisiva que se le atribuye. Por este motivo, en este capítulo se ha comenzado exponiendo y analizando una idea de estructura. Según lo expuesto en el apartado anterior, retomando la idea de *entorno* de la teoría de la complejidad, estaría de acuerdo con Walby en que las dinámicas estructurales interactúan entre sí y se condicionan recursivamente. En estos procesos cada sistema se transforma como resultado de su interacción con otros sistemas, pero no se destruye y es transformado en algo nuevo, como la idea de «constitución mutua» parecería indicar¹⁰². Lo que hay entre sistemas es adaptación o conformación mutua (Walby et al., 2012, pp. 234-235). Esta interpretación permite sortear el problema que presenta la idea de «constitución mutua» de pensar que existe un nuevo sistema *sui generis* casi coincidente con cada agente particular al añadir cada eje de diferenciación nuevo que se nos ocurra pensar. Cada sistema social que produce desigualdad (capitalismo, patriarcado, racismo...) puede pensarse como una dinámica estable y analizar qué particularidad aporta a la constricción de la agencia, al mismo tiempo que se reconoce que interactúa e incorpora otros sistemas. Además, las relaciones entre los sistemas son asimétricas, «some social relations of inequality are more important than others in structuring the environment which shapes these social relations» (id., 234).

Otro ejemplo de confusión en el empleo de los términos es el uso del concepto de ontología que se hace en algunas de estas discusiones. Otro tema de batalla de Yuval-Davis es la idea de que cada una de las divisiones sociales que intersecan tiene una diferente «base ontológica» (Yuval-Davis, 2006b, p. 195). Qué significa esto, o cómo es posible que cosas de diferente ontología se constituyan mutuamente, no recibe ninguna

¹⁰² Me remito al ejemplo de la interacción entre capitalismo y género comentado al exponer la idea de entorno en el apartado anterior.

explicación. Parecen más bien lemas que deben ser repetidos como un mantra. Sin embargo, para la perspectiva estructural, y la interseccionalidad pretende serlo (Crenshaw, 2012, pp. 90-97; Yuval-Davis, 2006b, pp. 197-198), el mundo se ve desde una interpretación ontológica que deja poco lugar a dudas: «lo real es lo relacional» (Bourdieu, 2001, p. 105). Los sistemas sociales tienen de hecho las propiedades complejas e interseccionales que tienen porque se refieren a la amplia diversidad de relaciones que los agentes establecen entre ellos, actualizadas y reproducidas mediante sus acciones mediadas por reglas y recursos. Sólo porque comparten una misma ontología estructural-relacional, pueden las dinámicas de desigualdad interaccionar y adaptarse mutuamente. Ahora bien, como también ya vimos, los diferentes grupos sociales se organizan en torno a diferencias empíricas que pueden ser explicadas mediante principios, criterios o categorías de diferenciación. Si por ontología nos referimos a estas herramientas analíticas mediante las que nos aproximamos teóricamente a las diferencias sociales para ofrecer una explicación de ellas, entonces no nos resultaría problemática la diferencia ontológica de las diferencias sociales defendida por Yuval-Davis. Una ontología diferente significaría simplemente diferentes principios de diferenciación. De acuerdo con Walby (et al.), es necesario distinguir claramente entre las relaciones sociales y las categorías que elaboramos teóricamente para acotar e interpretar esas relaciones, identificando mecanismos (o dinámicas) estructurales y grupos sociales (Walby et al., 2012, pp. 231-232). Este tipo de clarificaciones son necesarias. Sin embargo, Yuval-Davis en sus discusiones no parece muy interesada en ofrecerlas, generando una confusión que nuevamente está relacionada con la falta de reflexión explícita en torno al concepto de estructura o sistema social. La metáfora de la estructura social, como dijimos al comienzo, es una metáfora muy sugerente e intuitiva, pero por ello también peligrosa.

El discurso de la interseccionalidad tiene también dificultades en incorporar las desigualdades de clase y relacionarlas de un modo crítico con las desigualdades identitarias que tiende a favorecer (género, raza, etc.) (Sales Gelabert, 2017, p. 234; Walby et al., 2012, pp. 231-232)¹⁰³. Se ha llegado incluso a defender que la clase no es una desigualdad «justiciable» y que su importancia no debe ser exagerada (Walby et al.,

¹⁰³ Aquí se emplea clase en el sentido de posición social determinada por el orden económico. Es un sentido distinto al de clase tal como ha sido empleado en el apartado anterior y en el resto de este capítulo, donde clase se entiende como una posición social determinada por cualquier principio de diferenciación, ya sea económico o de estatus, rastreables en la terminología de Bourdieu por distribuciones diferentes de poder tanto económico como social, informacional o simbólico.

2012, p. 232). Por ello, no resulta sorprendente que desde el feminismo marxista se haya acusado a la interseccionalidad de indulgencia con el neoliberalismo (Salem, 2016, p. 4). Ya es sabido que el olvido de las exigencias de clase, del «imaginario socialista», por parte de las reivindicaciones de «reconocimiento de la diferencia» que tuvieron auge en la década de los ochenta, fue una de las motivaciones principales de Fraser para la elaboración de su propuesta de teoría de justicia (Fraser, 1997, pp. 3-13). Tal olvido ha tenido como consecuencia histórica la convergencia de las reivindicaciones de reconocimiento con un «neoliberalismo progresista» armado con una concepción individualista y meritocrática de «progreso» que «equiparaba la “emancipación” con el ascenso de una pequeña élite de mujeres “talentosas”, minorías y gays en la jerarquía empresarial del quien-gana-se-queda-con-todo, en vez de la abolición de esta última» (Fraser, 2017). Ante el auge del populismo reaccionario que se observa en el mundo actual, es de la máxima importancia defender una concepción más comprensiva de la emancipación y rechazar que nuestras únicas alternativas posibles sean «neoliberalismo progresista» o rechazo reaccionario de las exigencias de reconocimiento (Fraser, 2011).

La propuesta de Fraser tiene el atractivo de integrar tanto las tradicionales reivindicaciones de clase (redistribución) como de la diferencia (reconocimiento), facilitando la comprensión de sus múltiples interconexiones desde un marco coherente. Como ya se comentó, la clave de esta compatibilización está en comprender las injusticias a las que esas reivindicaciones hacen referencia desde una común ontología estructural-relacional, frente a la tradicional forma de interpretarlas como algo meramente «cultural» frente a otra cosa «material». La distinción entre cultural y económico, sin embargo, es una distinción analítica que hace referencia a diferentes dinámicas estructurales que puede ser útilmente aplicada en el análisis de la sociedad capitalista contemporánea (Fraser, 2008b, pp. 66-68). La distribución es una dinámica específica que se traduce en cierto tipo de diferencias sociales (en relación a los recursos económicos), en cierta idea de injusticia (socioeconómica) y en cierto tipo de grupos sociales (que exigen la abolición de su diferencia). El reconocimiento presenta dinámicas propias que se traducen en relaciones sociales de diferencia de otro tipo (en relación al estatus), otra interpretación de la injusticia (subordinación de estatus) y otra interpretación de grupo social (cuyas diferencias deben ser respetadas). La distinción fundamental para Fraser no se da entre la clase, la raza o el género, como en los discursos sobre la interseccionalidad que hemos analizado, sino entre las «dimensiones» de distribución, de reconocimiento y de

representación, que se refieren a dinámicas estructurales más profundas que a su vez componen a aquellas categorías.

3.2.2. El sentido pragmático de las categorías teóricas

Toda propuesta teórica se nutre de diversas aportaciones. Junto a la concepción estructural de inspiración rawlsiana o a la interpretación discursiva de la racionalidad práctica de raíz habermasiana (que estudiaremos en el próximo capítulo), Fraser incorpora un ingrediente pragmático de inspiración rortyana. En reconocimiento de la «decisive importance of vocabulary choice for the framing of issues», Fraser nos ofrecía ya en su primer libro la «recipe for a democratic-socialist-feminist pragmatism» (Fraser, 1989, pp. 105-108). Junto al ya comentado ingrediente relativo a la necesidad de atender a las instituciones de trasfondo que estructuran las posibilidades disponibles para las personas en la vida social, esta autora desgranaba el sentido pragmático de las categorías teóricas.

El pragmatismo implica una concepción antiesencialista de los conceptos filosóficos tradicionales, como los de verdad, razón o moralidad, pero de más interés aquí, los que ya hemos citado como «lo cultural» y «lo económico», «la redistribución» y «el reconocimiento», el género, la clase o la raza. Esto implica «an appreciation of the *historical and socially constructed character* of such categories and of the practices from which they get their sense, thereby suggesting at least the abstract possibility of social change» (Fraser, 1989, p. 106, énfasis mío). Lo que se debe hacer con estas categorías es historizarlas, clarificando su contexto de surgimiento y los ámbitos en los que su aplicación puede resultar fructífera. Estos análisis son fundamentales para la crítica de los conceptos. Pueden ayudarnos a comprender no sólo cuáles favorecen la dominación y deben ser rechazados, sino también cuáles siguen siendo útiles para comprender nuestro mundo y según qué límites y condiciones, a hacer su uso más preciso, al señalar las especificidades estructurales históricas de la sociedad (capitalista) contemporánea así como sus posibles líneas de fractura (Epstein, 2010; Fraser, 2008b, pp. 66-68). Una aproximación pragmática a los discursos los ve como algo contingente, un conjunto de conceptos cuyos significados y relaciones sistemáticas cambian, surgen o desaparecen a lo largo de la historia.

Pero, por otra parte, un teórico crítico no analiza los discursos con un mero interés filológico, sino porque estudiarlos está vinculado con el estudio de la sociedad, con el modo en que esta es pensada y sus relaciones de poder naturalizadas (Fraser, 1997, p.

216). El ingrediente pragmatista implica el reconocimiento de la decisiva importancia del lenguaje en la vida política, en particular la importancia de elaborar *redescripciones* de la vida social que frente al vocabulario hegemónico o dado por sentado permita visibilizar relaciones sociales ocultas o deficientemente comprendidas (Fraser, 1989, p. 106). Pocos como Bourdieu insistieron en el inmenso poder que tiene la categorización. Esto es así porque el nombramiento, o más en general el «poder simbólico», encierra el poder de construcción de la realidad, de designar lo que es pensable y perceptible, de estructurar la comunicación y el conocimiento, y de imponer y legitimar la dominación (Bourdieu, 2001, pp. 87-99). Pero hay que insistir en que de lo que aquí se trata es de complejas estructuras de significación, abiertas y plurales, sujetas a conflicto hermenéutico y múltiples redescripciones en competencia. *Los discursos siempre son plurales* (Fraser, 1997, p. 216). La hegemonía discursiva nunca es tan poderosa como para que las prácticas sociales reproduzcan hasta la eternidad un sistema cerrado y único de interpretación, un mecanismo plenamente coherente y sin errores o divergencias (Sewell, 1992, p. 15). Ya vimos que la multiplicidad y polisemia de las estructuras eran condiciones de posibilidad de la transformación de la sociedad mediante la agencia humana y de apertura hacia lo imprevisto. Bourdieu, además, nos advierte de que el poder simbólico, el «poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer», es un poder que sólo se ejerce si es «reconocido, es decir desconocido como arbitrario» (Bourdieu, 2001, p. 98). Su poder no reside en los sistemas simbólicos mismos, sino en la relación entre quienes ejercen el poder simbólico de enunciar y quienes lo sufren, es decir, se basa en otras estructuras de poder y en el esfuerzo por asegurar el desconocimiento de las relaciones de fuerza que estas otras estructuras encierran objetivamente, transformándolas en poder simbólico (id., 99). Este pensador concluye:

«La destrucción de este poder de imposición simbólico fundado en el desconocimiento supone la toma de conciencia del arbitrario, es decir, el desvelamiento de la verdad objetiva y el anudamiento de la creencia: es en la medida en que destruye las falsas evidencias de la ortodoxia, restauración ficticia de la doxa y que neutraliza el poder de desmovilizar, como el discurso heterodoxo encierra un poder simbólico de movilización y de subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas» (Bourdieu, 2001, p. 99).

La toma de conciencia de lo arbitrario de nuestras instituciones sociales es un movimiento político fundamental para Castoriadis, otro autor que reflexionó extensamente sobre la

importancia de la imaginación en la institución de la sociedad. Según él, «lo real» del mundo humano «es de manera inmanente, en su ser, en sí y para sí, cómo es categorizado por la estructuración social y lo imaginario que ésta significa» (Castoriadis, 2013, p. 259). No se trata simplemente de que por un lado esté lo «real» y que en otro momento lo pensemos, sino que las categorías forman parte de la realidad humana misma, esta está en sí misma siempre categorizada, pero esta categorización es producto de la imaginación humana, es una creación social¹⁰⁴. Sin embargo, históricamente la mayoría de las sociedades no asumieron el carácter social de la institucionalización de lo real, no reflexionaron explícitamente sobre las categorías que estructuran lo real. Eran, en términos de Castoriadis, sociedades «heterónomas» (Castoriadis, 1994, pp. 336-337). Este paso, según este autor, el paso hacia la «autonomía», se dio por primera vez en la antigua Grecia y fue retomado mil quinientos años después en la Europa occidental. Es decir, la generalidad y la categorialidad se dan de un modo intrínseco en lo real humano, pero «to become categories and schemata they have to be named and reflected upon» (id., 329)¹⁰⁵. Esto tiene al menos dos implicaciones importantes, relacionadas ambas con la forma en la que *se hacen cosas con palabras*.

Por un lado, la estrategia que McCall denomina «anticategorial» constituiría una claudicación por anticipado a la labor de ocultamiento del poder simbólico. Según McCall, esta estrategia consiste en rechazar las categorías como herramientas pragmático-analíticas porque ellas mismas son un ejercicio de violencia y exclusión, «simplifying social fictions that produce inequalities in the process of producing differences» (McCall, 2005, p. 1773). Según esta estrategia, para luchar contra sus injusticias, los grupos subordinados deberían evitar la categorización de la realidad, luchar incluso contra ella. Sin embargo, que las clases subordinadas no entren en la lucha por la nominación de la realidad sería la más pura realización del poder simbólico de los dominadores. Las categorías no operan simplemente en las construcciones teóricas de los

¹⁰⁴ Esta creación, sin embargo, no se da en el vacío, sino que se da acotada por restricciones de diverso tipo: restricciones «externas» (el estrato natural, material, biológico), «internas» (los impulsos y posibilidades intrínsecas de la psique humana), «históricas» (toda creación es una re-creación de la institución pasada de la sociedad) e «intrínsecas» (las instituciones tienen que ser coherentes y, en las sociedades heterónomas, completas).

¹⁰⁵ Podemos cuestionar la tajante distinción que realiza Castoriadis entre sociedades heterónomas y autónomas. Toda sociedad podría posiblemente caracterizarse por diversos grados de autonomía y heteronomía, existiendo instituciones más abiertas a la reflexión explícita que otras. Esto, sin embargo, no contradice la idea que aquí me parece más relevante, esta es, que las categorías operan inmanentemente en lo real, pero para que se conviertan propiamente en categorías deben ser abstraídas y convertidas en objeto de reflexión.

críticos sociales, sino materializadas en la configuración de los recursos y reproducidas a través de las normas implícitas a las que las prácticas sociales se encuentran adaptadas. Como se comentó en el apartado anterior, las normas que estructuran las prácticas no necesitan ser cognitivamente explicitadas para que hagan eficazmente su labor, sino que operan ya en el mundo a través de la adaptación objetiva entre la agencia y la estructura y entre las normas y los recursos. El único modo de luchar contra el modo en el que el mundo social se institucionaliza o estructura, es explicitando sus criterios de estructuración. Frente a esas tendencias anticategoriales (y efectivamente neoliberales) de exaltación del particular y de la pura diferencia, si la realidad se nos da inmanente categorizada, si no es posible escapar de los límites normalizadores del lenguaje, entonces «it is impossible to avoid using categories strategically for political purposes» (id., 1777).

Por otro lado, el carácter imaginario de las categorías que construyen la realidad reafirma la necesidad de crear nuevos vocabularios que reinterpreten los fenómenos sociales y pone en valor la creatividad del ser humano. Creación de nuevos vocabularios que también pueden ser reinterpretaciones de los viejos términos. No hay respuestas definitivas sobre las relaciones más relevantes para explicar una situación de injusticia: «there is no general answer to the question: What is the institutional system? There are only specific interpretations of different aspects of that system» (Sangiovanni, 2008, p. 143). Una aproximación interseccional a las relaciones sociales, esto es, una aproximación que intenta comprender los diversos ejes de subordinación que se superponen complejamente, conduce inevitablemente a «potentially different interpretations of the same facts» (Clarke y McCall, 2013, p. 349), a una diversidad de vocabularios políticos en competición¹⁰⁶. La diversidad discursiva que esta perspectiva favorece es esencial para una política democrática en una sociedad multicultural (Fraser, 1989, p. 106). Estas reinterpretaciones dependerán de las intenciones de los agentes y de los proyectos políticos que colectivamente se elaboren. Lo importante es ser capaces de analizar las relaciones sociales desde otras perspectivas, visibilizando lo que antes permanecía oculto. Se reinterpreta o se crean vocabularios *para hacer algo*. El mundo *se interpreta para transformarlo*: «toda elucidación que emprendamos es finalmente *interesada*, es *para nosotros* en el sentido fuerte, pues no estamos aquí para decidir lo que es, sino para hacer ser lo que no es (a lo cual el decir de lo que es pertenece como

¹⁰⁶ Estos vocabularios están cargados de intenciones políticas, de intereses y de modelos de organización social. No son vocabularios teóricamente asépticos, neutrales o imparciales.

momento)» (Castoriadis, 2013, p. 264). No obstante, para este planteamiento no es sólo esencial aceptar la diversidad inevitable de discursos, también lo es «getting the facts right and finding the differences that matter» (Clarke y McCall, 2013, p. 349). Que las descripciones estén *bien fundadas*.

La *aproximación categorial* a la realidad «begins with the observation that there are relationships of inequality among already constituted social groups, as imperfect and ever changing as they are, and takes those relationships as the center of analysis» (McCall, 2005, pp. 1784-1785). Si existen principios de diferenciación de los grupos sociales que se expresan en características empíricas concretas y probabilidades de expectativas de futuro determinadas, el objetivo, no sólo teórico sino político y emancipatorio, debe ser hacerlos visibles (Yuval-Davis, 2006a, p. 201), primer paso para transformarlos¹⁰⁷. Si los procesos de subordinación que nombran las categorías siguen actuando, necesitarán especificación analítica. Sin embargo, se debe evitar su reificación, pues las relaciones que nombran no son fijas sino imperfectas y cambiantes. Para explicar las relaciones de desigualdad y las dinámicas estructurales se precisan categorías, pero su uso debe tomarse como provisional, y la relación que se postula entre ellas es sólo una hipótesis (McCall, 2005, p. 1785). A veces el lenguaje habitual sigue siendo útil. Otras veces, sin embargo, la redescipción de los conceptos previamente asumidos o la introducción de otros son necesarias¹⁰⁸. Su idoneidad se manifiesta a través de su utilidad para explicar o predecir las diferencias observadas entre los integrantes de diferentes grupos y las similitudes entre los integrantes del mismo¹⁰⁹. Es decir, el estudio complejo, interseccional, de las

¹⁰⁷ Dado el carácter contingente tanto de las relaciones sociales como de las categorías que se diseñan para analizarlas, no debería ser necesario seguir insistiendo en que la relevancia que hoy damos a algunos principios de división social, como la sexualidad o la raza, no son universales antropológicos igualmente relevantes para caracterizar cualquier sociedad en cualquier tiempo. Hay, no obstante, principios de diferenciación que históricamente tienen una mayor importancia y presencia que otros en la configuración de las posiciones sociales. El género sería un ejemplo (Yuval-Davis, 2006a, p. 201).

¹⁰⁸ Crenshaw, por ejemplo, redescibió la categoría de raza tal como se empleaba en el lenguaje antidiscriminatorio estándar de los años ochenta en EEUU. Una categoría diseñada para nombrar las discriminaciones que sufren las personas negras la redescibió como una generalización de los intereses de cierto subgrupo dominante dentro del total de personas negras, los varones negros. En este tipo de análisis, sin embargo, como ya se ha dicho, lo importante no son las categorías en sí mismas, sino la comprensión de las relaciones sociales para lo que aquéllas son tan sólo instrumentos (McCall, 2005, p. 1785; Walby et al., 2012, p. 230). El énfasis de Crenshaw en las «mujeres negras» tuvo el efecto de centrar los análisis en las características de este grupo concreto, el grupo «marcado», y produjo una tendencia hacia la fetichización la diferencia. Si todos los grupos se definen relacionalmente, para analizar la desigualdad también se precisa un análisis de las categorías «no marcadas» (Choo y Ferree, 2010, p. 133)

¹⁰⁹ Su idoneidad se mide también a través de su capacidad de expresar y clarificar las luchas y deseos de nuestra época, de estos grupos estructurales una vez transformados en movimientos emancipadores. A

desigualdades sociales necesita nuevas conceptualizaciones de categorías, pero estas «should be ruled in or out based on empirical study» (Hancock, 2007, p. 73)¹¹⁰. En este sentido insistía Bourdieu en que las divisiones de clases son sólo construcciones analíticas, pero en tanto que se centran en los principios de diferenciación más efectivos en la realidad, en el sentido de ofrecer «la explicación más completas del mayor número de diferencias observadas entre los agentes», son «construcciones bien fundadas en la realidad» (Bourdieu, 2001, p. 107).

Sin embargo, que nuestros conceptos de análisis estén bien fundados en la realidad no responde tan sólo a un interés especulativo o con vistas tan sólo a una transformación de nuestra forma de interpretar el mundo. Tienen también un papel en la constitución subjetiva de las clases, en las que las personas pueden reconocerse y en torno a las cuales organizarse para actuar. Que las posiciones sociales puedan convertirse en clases con realidad subjetiva, esto es, «movilizadas por y para la batalla de clases», depende de la producción teórica de «una representación de las divisiones» (Bourdieu, 2001, p. 113), y esta producción teórica tendrá éxito en la creación de clases reales sólo si está bien fundada en la realidad, si los sujetos que se reúnen están realmente próximos en experiencias e intereses. La «clase trabajadora» no es una entidad fundada definitivamente en la realidad sino un «artefacto histórico bien fundado» que existe (o existió en algún momento de la historia) porque algunos agentes históricos tuvieron éxito en transformar una «construcción analítica» en «una de aquellas ficciones reales sociales impecablemente producidas y reproducidas por la magia de la creencia social» (id., 115). Pero esta ficción fue sin duda una ficción poderosa eficaz para la crítica de las dinámicas capitalistas, una poderosa arma al servicio de las clases desfavorecidas por tal sistema. Es comprensible, por lo tanto, que en este terreno haya realmente una batalla por la construcción y deconstrucción de las clasificaciones.

Pero esta batalla por la clasificación o el nombramiento no es cosa sólo de la imaginación del teórico. En un mundo social recursivo, las «ideologías» o «teorías populares» que ya forman parte de la realidad social constituyen un elemento más que determina la adecuada

esta dimensión subjetiva, importante para la labor de conceptualización que realizan los filósofos, se volverá en el próximo subapartado.

¹¹⁰ Quiero insistir en que las relaciones sociales son además altamente cambiantes, tal como nos decía McCall. Los discursos y conceptos que intentan aproximarse a ella deberán ser flexibles. Toda teoría normativa que pretenda ofrecerse para evaluar tales relaciones debe estar abierta al cambio y tratar sus conclusiones como provisionales (Fraser, 2008a, p. 138).

fundación de las categorías teóricas en la realidad: «contrariamente a la ilusión teoricista, el sentido del mundo social no se afirma de una forma unidireccional y universal; está sujeto, en la misma objetividad, a una pluralidad de visiones» (Bourdieu, 2001, p. 119). Esta es la enorme dificultad que afronta el teórico crítico, simultáneamente mirar a la historia, a los datos empíricos de la ciencia social, a los rasgos de los contextos particulares, a los discursos teóricos de la ciencia o de la filosofía y, especialmente, a las reivindicaciones y discursos de los movimientos sociales emancipadores, pues es con el fin de aclarar y apoyar las luchas y deseos de estos como elige sus preguntas y elabora sus modelos teóricos.

3.2.3. Los movimientos sociales como punto de referencia empírico de una teoría crítica. El sentido práctico de la teoría

Las redescripciones de la realidad no se realizan con un fin meramente estético, en respuesta al impulso artístico del romántico individuo creador rortyano, sino para comprender mejor los hechos sociales y fortalecer las luchas por la desinstitucionalización de las injusticias. Algunos mecanismos sociales no pueden convertirse en objeto de crítica a pesar de que condicionen pesadamente nuestras vidas, por el simple hecho de que aún no han sido conceptualizados (Epstein, 2016, p. 151). Con pleno sentido, Fraser colocaba como epígrafe de *Unruly Practices* (Fraser, 1989, p. 2) la definición que Marx en su carta a Arnold Ruge hizo de la filosofía crítica como «el autoesclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos» (Marx, 2014). En palabras de Fraser: «a critical social theory frames its research program and its conceptual framework with an eye to the aims and activities of those oppositional movements with which it has a partisan, though not uncritical, identification. The questions it asks and the models it designs are informed by that identification and interest» (Fraser, 1989, p. 113). Como ella dirá posteriormente, el punto de referencia empírico de la teoría crítica son los «movimientos sociales descentralizados» (Fraser, 2006b, p. 150). Pero aquí tenemos que tener cuidado, pues ya hemos pasado a otro plano. Ya no estamos *sólo* en el terreno de las descripciones de la ciencia social de ciertas posiciones estructurales bien fundadas en la objetividad. Para Fraser, los movimientos sociales son el referente empírico de las *reivindicaciones* de una teoría que pretende ser crítica. Los movimientos sociales tienen la importante posición que Fraser les atribuye porque constituyen el punto en el que se disuelven las distinciones dicotómicas entre la invención y la aplicación, la teoría y la praxis (Fraser, 1989, p. 107). Constituyen el fondo de discursos de experiencia de la

injusticia a través del que la teoría de la justicia adquiere sentido y efectividad en el mundo¹¹¹.

La interpretación de la realidad social y, en especial, de qué constituye una injusticia y qué tipos puede haber, no supone una labor unidireccional de donación de sentido por parte de la mente privilegiada del filósofo. Si, como se expuso en el capítulo precedente, las múltiples reclamaciones sobre injusticias que se dan acompañadas de razones y valores sometidos a discusión en el espacio público son el punto de partida de la teoría de la justicia, entonces debe mantenerse una concepción no-vanguardista, no-leninista, del papel de los filósofos prácticos. Estos son ante todo miembros de ciertos grupos o movimientos sociales (Fraser, 1989, p. 108). Ocupan posiciones sociales particulares, lo cual les da un acceso más directo a cierto tipo de discursos o experiencias de injusticia que a otros. Frente a esto, su marco teórico, su interpretación de qué es una injusticia, debe intentar mantenerse abierto a otras o nuevas formas de protesta. Debe evitar tanto «instalar una nueva predefinición restrictiva de lo que debe valer como una reivindicación inteligible de justicia», como «consagrar una serie fija de suposiciones sobre la justicia en una coyuntura histórica en la que las circunstancias de la justicia son cambiantes y piden flexibilidad» (Fraser, 2008a, p. 138). Los intelectuales son tan sólo unos participantes más en las discusiones que sobre la justicia se desarrollan en la sociedad. Son, sin embargo, unos participantes especiales, porque debido a las habilidades específicas adquiridas a través de la división del trabajo tienen un valiosa capacidad para aclarar conceptos, criticar los discursos al uso u ofrecer justificaciones (Fraser, 1989, p. 108).

Siguiendo la inspiración originaria del marxismo, es necesario reintegrar lo teórico en la práctica histórica. La teoría de la justicia conectaría, entonces, con la idea de la *praxis*, que presupone que «la realidad histórica como realidad de la acción de los hombres es el único lugar en el que las ideas y los proyectos pueden adquirir su verdadera significación» (Castoriadis, 2013, p. 106). La teoría se entiende como parte de la misma práctica que intenta comprender («autoclarificación»), una indagación del condicionamiento social de sí misma (Horkheimer, 2003, pp. 239-242), pero una indagación interesada en el futuro (id., 256).

¹¹¹ Ver capítulo 2, apartado 2.1.

Estas reclamaciones sobre injusticias estarían conformadas tanto por (1) categorías relativas a la clasificación de grupos y la nominación de sus experiencias, a la autoidentificación de grupos y, en consecuencia, a las categorías que han tenido objetivamente éxito en la constitución de posiciones sociales «movilizadas por y para la batalla» (clase trabajadora, feministas, los 99%... grupos cohesionados en torno a un enemigo común), como por (2) interpretaciones sobre qué constituye una desigualdad injusta o, en general, sobre qué constituye una injusticia y sobre las formas de eliminarla. A este segundo aspecto corresponde lo que Fraser denomina «paradigmas populares» del reconocimiento o la distribución, que al análisis teórico de las categorías de desigualdad le suma la adicional reflexión, necesaria si se quiere alcanzar una teoría de la justicia y no sólo un estudio de las desigualdades sociales, en torno a qué constituye una desigualdad *injusta* y qué *tipos* de desigualdades injustas hay. Ambos aspectos están íntimamente relacionados y constituyen pasos fundamentales hacia la desinstitucionalización de las injusticias. En ambos casos, lo importante es terminar con la «ilusión teoricista» y aceptar que cualquier teoría del universo social o cualquier teoría sobre qué constituye una injusticia que aspire a tener efectividad práctica «debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo, y consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo» (Bourdieu, 2001, p. 118). A continuación, se analizarán ambos aspectos por separado.

1. Desde el comienzo de los estudios interseccionales (si aceptamos que este comienzo se localiza en la obra de Crenshaw), se insistió en el carácter específico de las experiencias de los subgrupos sometidos simultáneamente a diversos ejes de subordinación, tales como las «mujeres negras». Sus experiencias son diferentes a las de las *mujeres* blancas (en las que se basaban las narrativas de género) y los hombres *negros* (en los que se basaban las narraciones de raza), y no tener claras estas diferencias tiene por consecuencia borrar las experiencias de los grupos más subordinados. Estas diferencias, según Choo y Ferree, «made achieving “voice” [de estos colectivos oprimidos] a significant political as well as intellectual demand» (Choo y Ferree, 2010, p. 132). No debemos, sin embargo, representarnos a los colectivos subordinados como individuos mudos. Todo lo contrario, aceptando el carácter socialmente construido de las categorías, «*las personas subordinadas* han puesto en marcha un proyecto (...) que consiste en analizar cómo el poder ha agrupado a las personas alrededor de ciertas categorías y cómo se usa contra

otras» (Crenshaw, 2012, p. 116, énfasis mío). El proceso de categorización es un ejercicio de poder, pero no es un ejercicio unilateral: «las personas subordinadas pueden y de hecho participan, a veces incluso subvirtiendo el proceso de nombrar convirtiéndolo en empoderamiento» (id., 117). El problema, más bien, es que *este poder es muy desigual*.

Las personas están simultáneamente sometidas a diversos ejes de subordinación. Además, mientras que los principios de diferenciación pueden ser claros en los extremos idealmente opuestos, hay siempre infinitos grados intermedios en los que la distribución no es clara (¿quién es hoy un miembro de la clase trabajadora o empresarial? ¿quién es nativo americano o caucásico?, etc.). Es sobre los individuos ubicados en estas «zonas intermedias» (probablemente todos en la práctica) sobre los que se desata la batalla por la clasificación, por atraerlos en la lucha política del lado del clasificador (Bourdieu, 2001, p. 122). De este modo, «los diversos agentes tienen diferentes oportunidades de acceder a diversas formas de existencia colectiva dependiendo de su posición en el espacio social» (id., 127). Ahora bien, esto suscita el problema de cómo los discursos de los colectivos poco representados, con poca voz, infrateorizados y minoritarios, en un contexto de poder comunicativo y simbólico muy desigual, pueden llegar a las personas que ocupan las posiciones que pretenden visibilizar (o hacer práctica y subjetivamente existir en el mundo). El problema no es sólo que los colectivos dominantes tengan mayor fuerza para imponer su propia visión. Como se dijo en el subapartado anterior, las categorías, para ser efectivas, tienen que estar bien fundadas en la realidad. Pero la realidad social es recursiva. Las categorías que los agentes emplean de modo rutinario tienden a estar objetivamente adaptadas a las estructuras que sustentan su subordinación. Así, las categorías de percepción que se les imponen de las estructuras «fomentan una especie de aceptación dóxica de su categoría asignada» (id., 128). Por ejemplo, la relación entre el precariado y los discursos sobre la «responsabilidad personal» en el mundo contemporáneo encajan como un guante con el sistema económico neoliberal (Young, 2011, pp. 27-33). Tales discursos justifican la aceptación de tal posición estructural, adaptándose al funcionamiento de tal sistema. Rechazar esos discursos y su papel en la justificación de la desigualdad es un paso crítico en el cuestionamiento del sistema neoliberal en conjunto.

Una vía de escape de este nudo recursivo es el hecho de que el conocimiento de las estructuras sociales no se basa sólo en creencias explícitas: «los dominados tienen una autoridad práctica, un conocimiento práctico del mundo social sobre el que la nominación

puede ejercer un efecto teórico, un *efecto de revelación*: cuando está bien fundado en la realidad, el nombramiento encierra verdaderamente un poder creativo» (Bourdieu, 2001, p. 128, énfasis mío). Es sin duda un poderoso síntoma de que se está en el camino de la emancipación cuando sujetos subordinados, incluso en la ignorancia de serlo, encuentran, tal vez por casualidad, alguna palabra que de repente ilumina su experiencia y revela efectivamente su posición de subordinación. Esto debió ser, sin duda, un poderoso efecto del feminismo post-68, uno de los principales movimientos emancipatorios de la historia. Entonces, mujeres adaptadas a su rol tradicional femenino se encontraron con términos tales como «violación conyugal» o «acoso laboral», términos sobre experiencias impensadas hasta entonces que en aquel momento revelaron que parte de la realidad era, y siempre había sido, lo que esos términos facilitaban pensar y hacían plenamente existir. Muchas mujeres conocieron, tal vez por accidente, algunos movimientos feministas gracias a los cuales pudieron hablar de sus experiencias y nombrar sus tabúes centenarios. Muchas encontraron entonces, sin dudarlo, su posición social y su colectivo.

2. El filósofo crítico debe analizar si esos paradigmas «populares» están bien fundados tanto en la teoría social como en la filosofía moral. Ciertamente, el teórico de la justicia debe partir de las experiencias de injusticia y esto, desde la perspectiva discursiva que como ya vimos asumen los autores en los que se basa el paradigma que aquí pretende desarrollarse, supone partir de los discursos que ya se encuentran en el mundo, configurando la realidad social. Discursos variados y conflictivos, con una historia y unas conexiones con el poder que habría que dilucidar.

Los «paradigmas populares» de redistribución y reconocimiento no son simples marcos de análisis de diferencias sociales. Son en cambio concepciones *sui generis* de la justicia, los discursos que de hecho movilizan los colectivos que luchan contra las injusticias. Constituyen una *gramática moral* muy difundida en las sociedades contemporáneas democráticas a la que recurren los sujetos para evaluar las situaciones sociales (Fraser, 2006b, p. 156). Suponen la referencia empírica, existente y constatable, que el teórico debe atender cuando se plantea la pregunta de qué es una injusticia. Sin embargo, al estudiarlos se constata que tales discursos presentan concepciones distintas de lo que es una diferencia injusta. Tienen concepciones diferentes de lo que es una injusticia, de cómo solucionarlas, de las colectividades que sufren injusticia y de lo que diferencia a los grupos. No se debe presuponer, por lo tanto, que sus experiencias sean compatibles. Los modos divergentes desde los que estos paradigmas interpretan las injusticias fueron ya

expuestos en el apartado 2.3. del capítulo anterior, por lo que no será aquí necesario repetirlo.

Tomar estos paradigmas como punto de referencia empírico inicial no implica aceptarlos acríticamente. El filósofo práctico debe evaluar su idoneidad, tanto desde la *teoría social* como desde la *filosofía moral*. Dado que este capítulo versa sobre cuestiones de ontología y teoría social, aquí nos centramos en el primero de estos dos modos de evaluación. El segundo será tratado en el próximo capítulo, dedicado al criterio de evaluación filosófico-normativo que propone el paradigma de justicia democrática.

Los paradigmas de la redistribución y del reconocimiento son propuestas interpretativas que sólo sirven en la medida en que pueden seguir iluminando las experiencias cotidianas de injusticia y servir como armas de emancipación. Se trata de herramientas contextuales, no necesidades eidéticas de una «teoría de la justicia ideal», válidas, como llevamos repitiendo, en la medida en que estén bien fundadas en la realidad a través de la *teoría social*. Ambos paradigmas, según Fraser, hacen referencia a dos dinámicas de subordinación correspondientes a los órdenes de integración de la sociedad capitalista moderna: por un lado, la lógica económica, por otro, la lógica cultural. La primera genera la estratificación de clases, la otra la jerarquía de estatus. Ambas lógicas generan dinámicas diferentes y atienden a tipos diferentes de desigualdades, por lo que intervenir para reducir las desigualdades en una de ellas no necesariamente favorece una reducción en la otra. Sin embargo, ambas dinámicas pueden integrarse en un paradigma coherente de justicia por dos razones. En primer lugar, como ya se ha dicho, ambas injusticias existen por el modo particular en que están configuradas nuestras instituciones o estructuras sociales. Ambas tienen este común punto de referencia, un punto que ya ha sido suficientemente tratado en las páginas anteriores. En segundo lugar, y en este punto ya se entra en la evaluación de los «paradigmas populares» a través de la *filosofía moral*, y por lo tanto lo dejaremos para el siguiente capítulo, ambos tipos de desigualdades son injustas por el mismo motivo, porque «a algunos miembros de la sociedad se les impide participar por igual con los demás en la interacción social» (Fraser, 2006b, p. 163), o en términos más técnicos, porque se les impide la «paridad participativa».

Mientras que en su libro *Iustitia Interrupta* Fraser tan sólo hablaba de redistribución y reconocimiento, en *¿Redistribución o reconocimiento?* mencionaba ya una tercera, la *dimensión* política de la representación. Sin embargo, ésta sólo alcanzaría un desarrollo

comparable a la de las otras dos dimensiones en *Escalas de Justicia*, libro en el que el esquema de Fraser se modifica notablemente. La comprensión de estas dimensiones y su relación con los paradigmas populares, sin embargo, no cambia. Por lo que se ha dicho hasta ahora, debe entenderse que considerar dos o tres dimensiones estructurales no altera esencialmente la propuesta normativa de Fraser. Estas hacen referencia a dinámicas estructurales que son contextuales e históricas, y que deben responder a análisis concretos de la realidad de las sociedades contemporáneas. Puede que, con la evolución de éstas, algunas de aquéllas desaparezcan o surjan otras nuevas. El teórico crítico de la justicia debería estar atento al descubrimiento de nuevas dinámicas de desigualdad institucionalizada, pues esto supondría la visibilización de relaciones antes ocultas. Aunque igualmente conviene no multiplicar las dimensiones innecesariamente¹¹².

En la terminología *Escalas de justicia*, estas dimensiones se sitúan dentro de la cuestión del *qué* de la justicia, esto es, el conjunto de reivindicaciones en torno a dinámicas estructurales que impiden la «paridad participativa». En esta obra se distinguen además las cuestiones del *cómo*, que hace referencia al modo discursivo de dilucidar la validez de las reivindicaciones, y del *quién*, o de los sujetos implicados recíprocamente por reivindicaciones válidas de justicia. En líneas generales, estas tres cuestiones tienen correspondencia en la arquitectónica de esta investigación doctoral. Mientras que el *qué* constituye el objeto del presente capítulo, el *cómo* es el concepto central del próximo y el *quién*, como ya se explicó en la introducción, el de toda la tercera parte.

3.2.4. Realismo crítico y teoría de la complejidad

De acuerdo con las páginas precedentes, el desarrollo de las categorías y perspectivas teóricas es un paso fundamental para la superación de las injusticias sociales. Prestando atención a algunas aportaciones de la teoría social, se abordará en este último subapartado la perspectiva epistemológica sobre la relación entre la realidad y las categorías que sirve de apoyo al interés transformativo y pragmático expuesto hasta ahora (1), así como

¹¹² Resulta sin duda sorprendente el descuido de Fraser por las reivindicaciones políticas y su tardía incorporación dentro de su esquema de gramáticas morales existentes en las sociedades contemporáneas. En este punto, la propuesta de justicia de Iris Marion Young desde *Justicia y la política de la diferencia* tiene una notable ventaja. Sin embargo, como se defenderá en el capítulo quinto, sus «cinco caras de la opresión» no presentan una reflexión acertada sobre las dinámicas estructurales de fondo (Fraser, 1997, pp. 262-267). Estoy de acuerdo, por tanto, con Martha Palacio en que la teoría de Fraser «aporta una teoría social mucho más sofisticada que los elementos que Young recupera para presentar la opresión como un fenómeno estructural» (Palacio Avendaño, 2013, p. 85). Razón por la cual se ha preferido aquí partir de la propuesta de Nancy Fraser.

algunas de las características fundamentales de los sistemas sociales que, ignoradas por teorías de la justicia precedentes, el paradigma de justicia democrática no puede pasar por alto si pretende ofrecer una perspectiva útil para el actual mundo en globalización (2).

1. Recurrir a la idea de que es posible una diversidad de redescripciones de la realidad automáticamente nos hace sospechosos de abogar a favor de un relativismo posmoderno, según el cual sólo existirían diversas descripciones igualmente válidas, siendo imposible ninguna certeza o verdad. Esto, sin embargo, no es necesariamente así. No es necesario elegir entre defender un acceso inmediato, privilegiado, a la realidad y el relativismo posmoderno según el cual sólo existen descripciones igualmente válidas. La alternativa que interesa aquí es el *realismo crítico*.

Esta perspectiva epistemológica no pretende derivar el conocimiento, como el positivismo, sólo de la aplicación de la lógica deductiva y una observación libre de valores. Tampoco reduce el conocimiento, como el empirismo, a lo que se deriva directamente de la percepción sensible. Y tampoco niega cualquier acceso a lo que existe en realidad porque todo conocimiento requiera de interpretación ni que una interpretación pueda ser más verdadera que otra, como el posmodernismo (McCall, 2005, p. 1793).

Un rasgo característico del realismo crítico es la creencia de que existe un mundo independiente de nuestro conocimiento de él (Sayer, 2000, p. 2). Pero a la vez, esta perspectiva epistemológica acepta que el mundo sólo puede conocerse a través de descripciones particulares¹¹³. La existencia independiente del mundo no implica que no tenga ninguna influencia sobre nuestro pensamiento. Esta tesis «does not entail the object-independence of the mind. The relation is asymmetric and the influence is always mediated by language, though that A is mediated by B does not mean that A is B's product. Although all observation is conceptually mediated what we observe is not determined solely by concepts» (id., 41). Aunque haya alguna realidad objetiva independiente de lo que el científico piensa de ella, lo que él piensa de ella no es independiente de la realidad objetiva. La experiencia que justifica esta creencia es la *falibilidad* de nuestro conocimiento, la experiencia de que la aplicación de nuestro

¹¹³Según el realismo crítico, no existe contradicción en aceptar a la vez la existencia de un mundo independiente de lo que expresamos sobre él y el «giro lingüístico», el cual consiste en afirmar que los «pensamientos y estados de cosas ya no pueden, sin más mediaciones, quedar alojados en el mundo de los objetos representables; sólo son accesibles en tanto que *expuestos*, es decir, en tanto que estados de cosas expresados en oraciones» (Habermas, 2010, p. 73).

conocimiento puede ir mal. El mundo impone límites a nuestro conocimiento, impone el fracaso de algunas de nuestras formas de concebirlo, de modo que no todas nuestras interpretaciones de él sean igualmente válidas (McCall, 2005, p. 1793). Aunque lo que cuente como verdad sea algo que se acuerda intersubjetivamente, estas convenciones no son arbitrarias (Sayer, 2000, p. 41).

La existencia de un mundo independiente de nuestro conocimiento no es una suposición que ponga las cosas más fáciles a la persona que intenta desentrañar la verdad, como a veces las críticas antifundacionalistas del posmodernismo parecen querer sostener. Todo lo contrario, «to acknowledge the mind-independence of the world is to undermine, not to support, hopes of some privileged relation between discourse and the world» (Sayer, 2000, p. 41). El conocimiento y sus objetos son radicalmente diferentes. En contra de una concepción de la relación entre ambos polos como «correspondencia», el realismo insiste en que, si no comprendemos algo, una copia que lo reproduzca no mejoraría nuestra comprensión. En su lugar, lo que se necesita es algo diferente, un discurso¹¹⁴. «However, note that, contrary to a common mistake, just because knowledge and its referents are usually different, it does not follow that there can be no relationship between them (...) Realists do not need to suppose that knowledge mirrors the world; rather it interprets it in such a way that the expectations and practices it informs are intelligible and reliable» (id., 42). Cualquier suposición ingenua sobre la posibilidad de contrastar directamente con la realidad nuestras pretensiones de verdad debe ser rechazada.

Las interpretaciones que hacemos son inteligibles y confiables, o en general útiles, porque son verdaderas, donde la marca de su verdad lo constituye precisamente su *adecuación práctica* al mundo. Es el mundo el que las hace útiles. Por lo tanto, la cuestión relevante es qué ocurre en el mundo para que nuestras interpretaciones sirvan. Como reconoce Sayer, decir que una proposición es verdadera en este sentido no implica negar que pueda mejorarse. No sólo pueden probarse falsas posteriormente, sino que, incluso si no puede establecerse esto, pueden ser parciales, válidas en ciertos casos y no en otros, o integradas en marcos más generales que presentan errores. Precisamente que algunas suposiciones valgan en algunos ámbitos y no en otros implica que el mundo está diferenciado y que

¹¹⁴ Incluso si de lo que se trata es de un discurso, Sayer nos advierte, para comprenderlo no necesitamos de una copia de ese mismo discurso, sino un discurso diferente. Si de lo que se trata es de comprender las relaciones sociales, las estructuras, que es de lo que tratamos en este capítulo, habrá que analizar tanto discursos (las normas que las constituyen u otros discursos que las tratan de interpretar o justificar) como configuraciones materiales (recursos).

tiene alguna estabilidad (Sayer, 2000, pp. 42-44). Incluso en el mundo social, en el que los discursos pueden ser tanto performativos como descriptivos¹¹⁵, no vale cualquier convención, pues sus «regímenes de verdad» siguen dependiendo de su adecuación práctica, ya que aún dependen de los materiales (personas, instituciones, otras ideas...) con los que la sociedad se construye (id., 44). Sin duda, el grado de adecuación práctica de las ideas culturales es algo mucho más difícil de determinar que la adecuación de las teorías referentes a los objetos materiales, de ahí su gran diversidad. Pero la vida social sigue exigiendo de ellas que sean rutinariamente exitosas. Es su adaptación a *contextos prácticos determinados* lo que reduce el rango de interpretaciones válidas (id., 46).

2. Algunos realistas han profundizado en la comprensión de los sistemas sociales como algo complejo, abierto y desordenando, entroncando con las propuestas de la *teoría de la complejidad*. La aplicación de algunas ideas de esta teoría, desarrolladas originalmente dentro de la física, la biología, las matemáticas, la ecología, la química y la economía (Urry, 2005b, pp. 1-2) ha permitido revisar las formulaciones del concepto de sistema, intentando superar algunos de sus problemas (Walby, 2009, pp. 47-48).

La idea original de sistema social, desarrollada por Durkheim o Parsons, suponía la capacidad de autoequilibrio, según la cual el sistema podía volver al equilibrio después de una perturbación. Este marco no trataba adecuadamente el conflicto, el cambio y las interacciones múltiples (Walby, 2009, pp. 49-50). La teoría de la complejidad sustituye las relaciones causales unidireccionales y la idea de sistemas cerrados y estables por conceptos tales como coevolución de sistemas adaptativos, retroalimentación positiva, cambio no lineal, dependencia del camino (path dependency), autopoiesis, equilibrio punteado, etc. Al tiempo que rechaza el reduccionismo mediante la noción de emergencia. Los sistemas pasan a estudiarse como *procesos dinámicos* lejos del equilibrio y en interdependencia con su entorno. La teoría de la complejidad provee de un nuevo vocabulario para desarrollar una comprensión más sutil de las relaciones y procesos implicados en los sistemas sociales en la era de creciente interconexión de la globalización (id., 50).

¹¹⁵ En estos casos la realidad no es *plenamente* independiente de los discursos, pues estos están implicados en la construcción de las prácticas sociales que los discursos de las ciencias sociales tratan de estudiar. Sin embargo, la realidad social no está constituida *plenamente* por discursos.

La teoría de la complejidad «investigates emergent, dynamic and self-organizing systems that interact in ways that heavily influence the probabilities of later events. Systems are irreducible to elementary laws or simple processes» (Urry, 2005b, p. 3). Esta concepción del objeto de la ciencia desafía la *concepción tradicional de la causalidad* como algo regular, determinista y lineal (Sayer, 2000, p. 5). Se rechaza la idea de sentido común de la necesaria proporcionalidad entre causa y efecto, la idea de que sólo grandes cambios en las causas pueden producir grandes cambios en los efectos (Urry, 2005b, p. 4). Frente a aquella visión tradicional de la causalidad como una sucesión regular de eventos, se opone una *concepción estructural de la causalidad*, que concibe a los objetos como partes de estructuras con poderes causales emergentes respecto a sus componentes (Sayer, 2000, pp. 13-17). La activación de estos poderes, sin embargo, depende de otras condiciones (los contextos, la interpretación de los actores, etc.). La explicación exige determinar el *mecanismo causal*, cómo trabaja y qué condiciones lo activan, lo cual a su vez exige determinar la estructura de relaciones que posee tal mecanismo. Las regularidades sólo se dan en sistemas cerrados y controlados. En la realidad social sólo existen «sistemas abiertos», en los que «the same causal power can produce different outcomes, according to how the conditions of closure are broken» (id., 15)¹¹⁶. El objeto de estudio, además, rara vez es simplemente un sistema abierto, sino diversos en interacción. Un corolario de esta comprensión de la causalidad es que el futuro está abierto, cada evento podría haber ido contingentemente de muchas otras formas.

Esta perspectiva científica intenta determinar las características de una «relacionalidad compleja» (Urry, 2005a, pp. 237-240), relevante para el análisis de las relaciones en nuestro mundo en globalización. Entre estas características, además de la nueva concepción de la causalidad que acaba de comentarse, pueden mencionarse (Urry, 2005a, 2005b; Walby, 2007): la idea de *emergencia* (que implica que hay efectos sistémicos diferentes de los de sus partes), la de *retroalimentación positiva* (mientras que la retroalimentación negativa indicaba transformaciones en algunas partes que iniciaban procesos que restauraban el sistema a su posición de equilibrio original, la retroalimentación positiva señala cambios que desencadenan procesos que alejan al sistema del equilibrio) o la *dependencia del camino* (que insiste en que el orden de los

¹¹⁶ Un sistema abierto se entiende como aquél en el que no se cumplen las condiciones de un sistema cerrado, a saber, que el objeto que posea el poder causal en cuestión es estable y que las condiciones externas en las que este objeto está situado sean constantes (Sayer, 2000, pp. 14-15).

eventos en el tiempo influencia muy significativamente el desarrollo del sistema). La dependencia del camino está conectada con la *irreversibilidad* de la historia de los procesos estructurales, de modo que pequeños pasos tomados en un momento pueden condicionar enormemente el desarrollo posterior del sistema, especialmente cuando esos pasos introducen cambios estables. Según Urry, esta característica sistémica significa que «institutions matter a great deal to how it is that systems develop over the locked-in longer in time» (Urry, 2005b, p. 6)¹¹⁷. Otros importantes aspectos de los sistemas sociales serían su carácter *autopoiético* (la idea de que los sistemas implican procesos de auto-producción), la *co-evolución y adaptación mutua* (cada sistema interactúa con otros que constituyen su ambiente, de modo que transformaciones en un sistema se trasladan a los elementos de su entorno) y la *metaestabilidad* (los sistemas están entre el orden y el caos, mantienen un equilibrio en que sus elementos ni se mantienen fijos ni en completo caos, más bien habría un desorden ordenado que señalaría la existencia de complejos patrones). Según Walby, más que sociedades completamente formadas, lo que hay son procesos nunca terminados de *societalización* (Walby, 2009, pp. 69-70).

Sin embargo, eliminar las nociones de explicación lineal o predecibilidad «does not mean that anything goes: reality is complexly patterned but patterned nonetheless» (McCall, 2005, p. 1794). Si los sistemas sociales son complejos y abiertos, si no debemos pensar en sociedades sino en procesos de societalización (del mismo modo que Giddens comentaba que tal vez era más apropiado hablar de *procesos de estructuración* en vez de estructuras), «we cannot expect social science's descriptions to remain stable or unproblematic across time and space» (Sayer, 2000, p. 13). Si esto es así, a su vez, tenemos que prestar una máxima atención a las abstracciones y conceptualizaciones con las que nos aproximamos a la realidad, pues mucho depende de ellas (id., 19). Un sistema complejo implica que nuestro conocimiento de él será siempre limitado y que no podremos hacer sobre él juicios completos, absolutos o finales. Pero esto, sin embargo, no nos lleva al relativismo, sino a pensar con modestia aceptando la contingencia (Sayer, 2000, p. 6; Urry, 2005b, p. 12).

¹¹⁷ Recordemos que, según la definición dada al comienzo, una institución son patrones estructurales con un especial grado de estabilidad.

3.3. ONTOLOGÍA SOCIAL Y JUSTICIA

Rawls defendía una perspectiva estructural de la justicia, sin embargo, su concepción de lo que esta perspectiva entraña difiere mucho de lo que aquí acaba de exponerse y de la concepción también estructural de filósofos como Young o Fraser, a quienes aquí se han tomado como pensadoras centrales del paradigma de justicia democrática. Estas diferencias son relevantes porque inciden sobre la cuestión de qué es una injusticia y de qué modos puede abordarse. En las páginas siguientes se expondrán las diferencias más relevantes respecto a esta cuestión entre el planteamiento de Rawls y la perspectiva que aquí pretende adoptarse.

Si queremos comprender plenamente una concepción de la justicia, según Rawls «tenemos que hacer explícita la concepción de cooperación social de la cual se deriva» (Rawls, 2014, p. 23). Pero no simplemente *cooperación*. Rawls profundiza algo más en esta idea en *El liberalismo político*, donde deja claro que los elementos esenciales a tener en cuenta son, más bien, «unas concepciones definidas de la sociedad y de la persona» (Rawls, 2013, pp. 140-141). Se denomina aquí *ontología social* a las concepciones de sociedad y de persona sobre las que se apoyan las teorías de justicia y de las que éstas toman su sentido, en reconocimiento de que «sin concepciones de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica carecerían de sentido, de uso, o de aplicación» (Rawls, 2013, p. 139). La idea de cooperación sería más bien una interpretación parcial de estas dos concepciones más amplias y su uso por Rawls es un indicio de los límites de la ontología social de la tradición liberal rawlsiana (Sandel, 2000, p. 190).

Según Rawls, «la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas» (Rawls, 2014, p. 18)¹¹⁸. Producto de la influencia que la teoría de la elección racional tenía en el pensamiento de Rawls, aquí *cooperación* hace referencia a actores racionalmente movidos por sus propios intereses, que se involucran en acciones concertadas con otros como medio más adecuado para lograr sus propios fines. Tal como comenta Pogge, «esta explicación parece estrecha, porque hay seguramente muchas sociedades históricas (así llamadas de manera estándar) cuyas reglas no se diseñan ni para el beneficio mutuo ni para ser reconocidas como vinculantes por todos los participantes» (Pogge, 1989, p. 20). Más importante, las estructuras sociales no definen simplemente reglas cooperativas explícitas según las cuales los agentes puedan perseguir

¹¹⁸ Se corrige aquí la traducción española. En el original «mutual advantage».

coordinadamente sus propios fines. Más bien, como ya se comentó al comienzo del apartado 3.1., son «parcialmente constitutivas» (Pogge, 1989, p. 8), constituyen el trasfondo contra el que las personas son socializadas y sobre el que se interpreta lo que pueda ser considerado como racional (Benhabib, 2006a, pp. 13-20; Sandel, 2000, p. 189)¹¹⁹. Las estructuras sociales no simplemente coordinan nuestras actividades cooperativas, sino que tienen un papel central en la constitución de las identidades personales de sus miembros, en sus prácticas, en sus valores y aspiraciones, así como en la determinación de los criterios de racionalidad¹²⁰. Reducir la ontología social a cooperación es reducir las estructuras sociales a meras reglas coordinadoras de agentes ya constituidos, ignorando su papel constituyente. Esta distinción entre meras reglas públicas de coordinación y agentes previamente constituidos es una de las formas que adquiere la división liberal entre lo público y lo privado en el terreno de las estructuras sociales. Por lo tanto, si queremos comprender críticamente el alcance de la justicia, debemos mirar más allá de las reglas de cooperación pública y explícitamente aceptadas, y hacerla extensiva, como defiende Iris Marion Young, a todo lo que es susceptible de politización, esto es, «todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y los hábitos sociales, y los significados culturales, en la medida en que estén potencialmente sujetos a evaluación y toma de decisiones colectivas» (Young, 2000b, p. 62)¹²¹.

¹¹⁹ Es cierto que Rawls insiste, especialmente en *El Liberalismo Político*, en que las instituciones justas tienen un papel fundamental en el desarrollo del sentido de justicia de los ciudadanos. No obstante, estas reflexiones presuponen un estadio teórico previo en el que se determinan los principios de justicia desde los que juzgar aquellas instituciones como justas. La ontología social que aquí nos interesa es la supuesta en este estadio previo, la de la posición original y la de la sociedad ideal bien ordenada, pues es aquí donde se deducen los principios de justicia que sirven para juzgar la sociedad real.

¹²⁰ Debemos insistir en el carácter fundamental, pero a la vez *parcialmente* constitutivo de las estructuras sociales, para no caer en la falacia estructuralista según la cual el sujeto y la auto-consciencia son meros epifenómenos de estructuras ocultas. Según Giddens (Giddens, 1979), debemos comprender las estructuras sociales desde la idea de dualidad, esto es, la mutua dependencia de la estructura y de la agencia. Aquellas no determinan a los sujetos, sino que los condicionan al conformar su contexto, son al mismo tiempo limitantes y posibilitantes, y las estructuras se encuentran en continuo proceso de estructuración, de modificación a través de la agencia de los individuos.

¹²¹ De esta cita no se desprende que todos los aspectos de la vida social sean susceptibles de acción colectiva, como critica Benhabib a Young (Benhabib, 2006b, p. 200), sino que la justicia debe extenderse a todo lo que está sujeto a evaluación y acción colectiva. Hay sin duda algunas prácticas que está bien dejar al arbitrio del individuo, inaccesibles a la decisión y la acción colectiva, pero la línea que distingue lo inaccesible de lo accesible se traza a través de la decisión y la acción colectiva, proceso cuya justicia debe por lo tanto ser objeto de evaluación. Además, por otro lado, todas las prácticas y actividades sociales, aunque en un momento dado no sean accesibles a la decisión y acción colectiva, «*pueden convertirse en materia adecuada para la discusión y la expresión públicas*» (id.).

Una de las principales aportaciones de Rawls fue su concepción de la justicia como algo predicable de la estructura social o institucional. Pero es sabido que Rawls acompañaba a esta con un adjetivo, construyendo de este modo su célebre concepto de *estructura básica*. La justicia, según él, era la primera virtud de esta estructura básica. La tesis que se pretende defender en este apartado es que, si queremos una teoría de justicia aplicable a nuestro mundo en globalización, tenemos que desarrollar una ontología social diferente a la contemplada por Rawls, más adecuada a las complejas interrelaciones sociales contemporáneas. Para ello, debemos deshacernos de este adjetivo (*básica*) con el que Rawls cualificaba la estructura social. Con este fin, en las páginas que siguen se contrastará la concepción de ontología social de Rawls con la que se desprende de las ideas de Nancy Fraser o Iris Marion Young, análisis que constituye un primer paso para elaborar una teoría de la justicia más adecuada a la compleja realidad de nuestro mundo en globalización. Lo aquí expuesto no debe hacernos perder de vista el rasgo fundamental que comparten las propuestas de estas autoras con Rawls: la concepción institucional o estructural de la justicia, la cual conlleva el rechazo de una ontología individualista a favor de una ontología relacional al analizar la realidad social y las injusticias.

En este punto, para facilitar la comprensión de este apartado resulta conveniente realizar una aclaración terminológica. *Institución*, según quedó definida al comienzo del capítulo, hace referencia a una estructura social profundamente sedimentada. Al hablar simplemente de *estructura social* se hace referencia a relaciones estables, pero no necesariamente con tal grado de sedimentación. Hay otro significado de institución que también se emplea aquí y que es muy importante distinguir del primer significado. Este segundo significado haría referencia a un conjunto de cuerpos colectivos instituidos para resolver los problemas colectivos de coordinación y toma de decisiones (*el Estado, el gobierno, el FMI...*). Para distinguir el primer significado del segundo, a veces nos referiremos al primero como *estructura institucional*, que constituye el entramado sobre el que se sustenta la constitución de las instituciones en el segundo sentido.

3.3.1. La ontología social rawlsiana

Como se explicó en el capítulo anterior, la propuesta de Rawls se basa en el método de la *teoría ideal* (Jaggar, 2009, pp. 95-97). Él reivindicó la tradición kantiana para legitimar el recurso a tal método (Rawls, 2013, pp. 130-138; 2014, pp. 10, 139), sin embargo, tal interpretación de Kant es enormemente controvertida: «Much recent Kantian work has

indeed been predicated on unvindicated idealizations, which undermine its applicability to human life. Kant's approach may be read in another sense, in which the finitude of human beings, of human rationality and the connectedness among human beings, is stressed rather than denied» (O'Neill, 2004, p. 80). La propuesta filosófica kantiana estaría más bien basada en una demoledora crítica a las concepciones racionalistas de ontología, yo y razón (id., p. 74-75) y su idea de razón práctica pretendería ser válida sólo para los seres humanos tal y como somos, finitos y racionales en nuestra finitud (Weil, 2013, p. 150). No podemos dar por supuesto ni siquiera que aquellos seres de la posición original desconectados de toda relación social posean la facultad de pensar, pues a pesar de que normalmente se diga que se nos puede quitar la libertad de hablar o de escribir, pero no la de pensar, «¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?» (Immanuel Kant, 2005, p. 71). Pero en la posición original no se piensa en comunidad con otros ni se debate, pues al imponer una *identidad definicional* se despoja a los agentes de todos sus rasgos distintivos (Benhabib, 2006a, p. 186; Sandel, 2000, p. 164).

Los principios de justicia deben ser pensados desde el comienzo como principios para seres humanos. Sin embargo, es dudoso que los agentes en la posición original sean realmente seres humanos. Igual podrían ser ángeles o el Espíritu Santo (Benhabib, 2006a, pp. 185-186). Frente a las idealizaciones, O'Neill reivindica las abstracciones que, apegadas a nuestra realidad, se proponen para comprender esta mejor (O'Neill, 2004, pp. 150-151). Abstracciones, como vimos en el apartado anterior, con espíritu práctico y sensibles al contexto. El poder de abstraer es una condición fundamental de nuestra moralidad (Kant, 2010, p. 31), pues gracias a él nos aclaramos *en comunicación con otros* los principios que pueden ser *universalizables*.

Las características de la ontología social que manejaba Rawls detrás de su *teoría ideal* y el *constructivismo* que desarrolla desde ella han sido objeto de abundantes comentarios y críticas. Aquí sólo se señalarán, siendo conscientes de la gran simplificación que esto supone, aunque suficiente para nuestras intenciones, algunas de sus características. Además, aunque se ha dicho que la ontología social de una teoría de justicia incluye tanto la concepción de la persona como de la sociedad, a continuación se tratará sólo la concepción de la sociedad manejada por Rawls y se contrastará con la que plantean los autores tomados como referencia dentro del paradigma de justicia democrática, dejando

la concepción de la persona para el próximo capítulo. Ello se debe a que este capítulo se ha enfocado concretamente en la comprensión de las estructuras sociales. El siguiente capítulo se enfoca, en cambio, en el método para determinar la validez de los principios normativos y en los criterios de validez mismos, y la concepción de persona que se tenga, tal como se intentará mostrar, es un elemento fundamental para evaluar la idoneidad de tales métodos y criterios.

En cuanto a la concepción (ideal) rawlsiana de la sociedad, nos centraremos en tres características:

1. Rawls cree posible una estructura institucional caracterizada por la transparencia, la distinción y la posibilidad de ser aprehendida globalmente. La estructura básica es un sistema público de normas en el sentido de que toda persona «sabe lo que las normas exigen de ella y de los demás» (Rawls, 2014, p. 63) y además, las reglas de cooperación «encajan entre sí hasta formar un único sistema coherente» (Rawls, 2013, pp. 337-338). Desde el punto de vista de la concepción contractualista, se instauran unas instituciones públicas claramente delimitadas y acotadas, unas reglas de comportamiento comunes claras y unos cuerpos artificiales públicos con capacidad coactiva para que la sociedad civil, el conjunto de individuos libres y racionales movidos por sus propios intereses, cumpla con la estructura institucional acordada. Ésta se concibe como un objeto externo que puede ser contemplado por todos, que está ahí a la vista de todos para resolver con fluidez sus problemas de coordinación. Ante un conflicto cooperativo debe ser claro a qué agente recurrir, a qué norma apelar y por qué principios interpretativos guiarse. Este es un conjunto evidente del que es consciente todo miembro *razonable* de la sociedad (Rawls, 2013, pp. 79-85).

2. La aplicación de la justicia rawlsiana se limita a las instituciones de la *esfera pública*. El objeto de la justicia, según Rawls, es la estructura básica de la sociedad, por la que se entiende el modo en que «las grandes instituciones sociales» organizan la cooperación social, entre las que se incluyen «la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales» (Rawls, 2014, p. 20). Sea como fuere el modo como Rawls entiende estas «principales disposiciones económicas y sociales», el caso es que deja explícitamente fuera las «reglas y prácticas de asociaciones privadas o de grupos sociales con menos capacidad», «las diversas convenciones y costumbres de la vida cotidiana» o el «derecho internacional» (Rawls, 2014, p. 21). Rawls entiende la estructura básica como

un conjunto claro y delimitado de instituciones públicas definidas según la separación liberal clásica entre lo público y lo privado o el Estado y la sociedad civil. Como ya señalase Walzer, el liberalismo muestra una especial compulsión por separar esferas dentro del mundo político y social (Walzer, 1984). La justicia sólo nos ofrecería criterios para el enjuiciamiento de las instituciones de la esfera pública, una esfera cuyos límites, según la ortodoxia liberal, están claramente determinados. Pero esta tajante división entre lo público y lo privado no es sólo una limitación de los asuntos que pueden ser cuestionados desde la teoría de la justicia, también establece una distinción entre razón privada y pública. La razón pública estaría conformada por el conjunto de «ideales y principios», previamente determinados, a los que cualquier sujeto debe recurrir si quiere hacer reivindicaciones legítimas de justicia (Rawls, 2013, pp. 247-290).

3. Si en *Teoría de la Justicia* las sociedades son concebidas como «asociaciones más o menos autosuficientes de personas» (Rawls, 2014, p. 18), es en el *Derecho de gentes* (Rawls, 2001) donde Rawls desarrolla su visión de un sistema global de Estados-nación, cerrados y autosuficientes, sólo en cuyo interior se aplican los principios de justicia. Según este autor, las personas sólo están sometidas de un modo relevante¹²² a la estructura básica de sus respectivos Estados, de modo que las únicas causas de su posible explotación o dominación deben buscarse en las condiciones estatales internas. Por encima del Estado habría una sociedad de pueblos regida por los principios y normas del derecho internacional, principios y normas aplicables tan sólo en las relaciones entre pueblos-Estados, no entre personas. Por todo ello, si alguna persona sufre injusticias, sólo podrá elevar reclamaciones legítimas a las instituciones internas del Estado al que pertenece. Como ya se ha indicado anteriormente, esta perspectiva ha recibido la denominación de *nacionalismo metodológico* (Beck, 2004; Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002).

Esta reducción de la justicia al ámbito estatal es aún defendida por diversos autores contemporáneos, quienes en general sostienen que, si bien Rawls estaba equivocado en defender la autosuficiencia y carácter cerrado de las asociaciones de *personas* dentro de las que es posible exigir justicia distributiva, sigue siendo cierto que las instituciones del Estado tienen los efectos más profundos y decisivos en la vida de las personas, o que la

¹²² Relevante en el sentido de tener efectos suficientemente profundos y desde el principio sobre sus opciones de vida como para poder establecer relaciones de justicia.

coacción que ejercen o los esquemas cooperativos que sostienen son los únicos significativos¹²³.

3.3.2. Nuevo marco ontológico para una justicia global

Los nuevos problemas y los cambios de los sistemas social, económico y político que el mundo comenzó rápidamente a experimentar desde las décadas finales del siglo XX (fin de la guerra fría, dominio creciente de la ideología neoliberal, multiplicación e intensificación de los intercambios económicos globales, nuevos regímenes migratorios, mayor concienciación sobre el multiculturalismo de las sociedades nacionales, sensibilización sobre los problemas ecológicos mundiales...) empujó a la búsqueda de una teoría de la justicia más acorde con las nuevas complejidades nacionales y globales. Los viejos conceptos políticos y sociales heredados de la modernidad parecían no ofrecer ya un adecuado marco teórico para analizar críticamente las nuevas situaciones que surgen en la *constelación postnacional* en la que, según Habermas (2000), nos encontraríamos. Resultaba evidente que el marco y los límites marcados por la teoría ideal rawlsiana no hacían justicia a este mundo crecientemente interconectado, interdependiente y complejo.

Se han dado diversas reacciones a esta situación. Algunos autores (Arcos Ramírez, 2008; Caney, 2006; Nussbaum, 2013), horrorizados por la extrema pobreza que perdura en el mundo y la incapacidad de abordar este problema de un modo directo y eficaz desde la teoría de Rawls, negaron su principal idea, esta es, la idea de que la justicia sirve para evaluar las relaciones estructurales de la sociedad y, en su lugar, abogaron por una interpretación humanitaria no relacional de la justicia según la cual esta debe proponerse como principal objetivo, no la transformación de las instituciones globales, sino la satisfacción directa de las necesidades básicas de todas las personas o el desarrollo de las capacidades elementales para vivir una vida digna. El problema al que según estos autores debe darse respuesta consiste en que algunas personas carecen de los medios materiales

¹²³ Como se verá en detalle en el capítulo sexto, el argumento de la coacción es empleado, por ejemplo, por (Nagel, 2008) o (Blake, 2001); el de los esquemas cooperativos, defendiendo que sólo el Estado establece los densos esquemas de reciprocidad necesarios para la justicia distributiva, es defendido por (Sangiovanni, 2007). Lo relevante es que estos autores no niegan que en el nivel global se produzcan formas de coacción o cooperación económica, pero alegan que estos elementos sólo toman la forma significativa necesaria para fundamentar fuertes reivindicaciones de justicia en el nivel estatal. Generalmente estos autores defienden la validez de reivindicaciones humanitarias a nivel internacional, supuestamente mucho menos exigentes, limitando las reivindicaciones relacionales y en particular las exigencias de justicia distributiva al marco del Estado.

básicos para alcanzar ciertos fines fundamentales. No importan las razones de la existencia de esas carencias. Se elimina así la distinción, fundamental para la justicia estructural, entre que «los pobres *carezcan* de los medios necesarios para su subsistencia» y que «sean *privados* de tales medios en situaciones de dominación» (Forst, 2006, p. 15). Eliminar esta distinción, sin embargo, ayuda a ocultar el carácter estructural de las injusticias, remando en la dirección de la psicologización o individuación de los problemas sociales, tan característico de la ideología neoliberal (Fraser, 1997, pp. 188-200; Mosse, 2010, pp. 1158-1159).

Otras respuestas fueron el creciente énfasis que desde los años ochenta, gracias al auge del discurso multicultural, se dio a las reivindicaciones asociadas al *reconocimiento*, poniendo en un segundo plano la tradicional orientación redistributiva de la justicia social (Fraser y Honneth, 2006); o las teorías provenientes del neorrepblicanismo que enfatizaban la relevancia creciente en un mundo globalizado de la injusticia de dominación (Bohman, 2012).

En este apartado se enumerarán las características, en respuesta a las previamente enunciadas de Rawls, de la ontología social que está detrás de las propuestas de Iris Marion Young y Nancy Fraser. Estas autoras han buscado una teoría de la justicia que lograra sintetizar en un solo marco teórico tanto las tradicionales demandas de redistribución como las más recientes de reconocimiento o de no-dominación, defendiendo al mismo tiempo la justicia como una reivindicación relacional y estructural-institucional, al modo rawlsiano.

1. Durante siglos la tradición ha representado al filósofo como alguien capaz de contemplar su objeto de estudio desde algún exterior y en su totalidad, distinguiendo sus límites externos y articulaciones internas con una visión clara y distinta, visión que Bourdieu denomina «epistemocrática» (Bourdieu, 2001, p. 78). Rawls seguía creyendo en esta imagen y en su teoría concedió una posición privilegiada a la perspectiva externa del filósofo (Baynes, 1992, p. 146). Para él, el filósofo tenía en su mente una imagen clara del conjunto, supuestamente coherente y unificado, de las reglas relevantes de la estructura institucional. Es posible (definicionalmente) considerar que un sistema de cooperación está constituido por reglas claramente identificables y conocidas, al menos en principio, por los participantes (Benhabib, 2005, p. 79). Sin embargo, como ya se ha comentado, la sociedad no puede pensarse sólo como un sistema de cooperación. La vida

social estaría gobernada tanto por reglas conocidas como por sistemas de «consecuencias no intencionales», no basados en reglamentos conocidos (id., nota 12) o al menos no tomados en consideración. Giddens denomina «*opacidad* de la acción» al «low degree of penetration by actors of the conditions of their action and its involvement in the reproduction of social systems» (Giddens, 1979, p. 144). Nunca las condiciones de la acción son plenamente opacas, pero su penetración está típicamente limitada (id.). Los procesos sociales, además, no se desarrollan de acuerdo con leyes causales mecánicas sino sumergidos en situaciones y relaciones sociales específicas que cambian tanto el significado de las circunstancias como las posibles reacciones frente a ellas: «percepciones, interpretaciones y acciones recíprocas van modificando las relaciones entre los actores, y en la próxima movida el juego continúa. Es decir que la acción social no es causal, sino recursiva, y precisamente por eso suele terminar en algo que se desvía de los planes originales» (Welzer, 2010, pp. 143-144). Por otro lado, la dificultad para adquirir una visión totalizante, sistemática y coherente, no procede sólo de nuestras limitaciones subjetivas de comprensión o de la recursividad que motiva nuestra acción, sino también de las características del objeto a comprender. La reproducción y continua transformación de las reglas y recursos a través de la agencia humana implican que en vez de entender la estructura como un producto acabado, habría que entenderla más bien como procesos nunca terminados de «estructuración» (Giddens, 1984, pp. 16-25), y la sociedad más bien como procesos de «societalización» que nunca alcanzan una completa cohesión y coherencia (Walby, 2009, pp. 69-70). En el contexto crecientemente complejo de la fase actual de la globalización, suponer que las redes de relaciones sociales inevitablemente convergen en un todo coherente se convierte en una suposición especialmente problemática (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 155).

La visión de quienes luchan contra las injusticias no puede ser aquella visión externa totalizante, sino una interna y situada, donde nuestro propio mirar a un mismo tiempo muestra y oculta. Según Young, «la reflexión racional sobre la justicia comienza con el acto de escuchar o de prestar atención a una demanda más que con la acción de afirmar o controlar un estado de cosas que, en cualquier caso, es ideal. La llamada a “ser justa” está siempre circunscrita a prácticas sociales y políticas concretas que preceden y exceden a quien reflexiona» (Young, 2000b, p. 14). La estructura social, objeto de crítica de la teoría de la justicia, no puede ser contemplada en su totalidad. La totalidad de las relaciones de poder no pueden nunca hacerse plenamente transparentes para nosotros (Benhabib, 1996,

pp. 78-79). Más bien, cualquier elemento de la estructura social que aislemos como objeto de crítica será siempre algo parcial, fruto de perspectivas y valores, compromisos políticos y vocabularios particulares (Fraser, 1989, p. 107). Los filósofos son unos participantes más en los discursos públicos y su labor tal vez más específica es elaborar herramientas teórico-pragmáticas que ayuden a la clarificación y mejor comprensión de situaciones concretas de injusticia, facilitando de este modo su erradicación (Fraser, 2008a, pp. 251-254; McCall, 2005, pp. 1784-1794; Young, 2000b, pp. 14-17).

Pero al mismo tiempo, paradójicamente, para esta praxis que aspira a la transformación de la sociedad es necesario teorizar la sociedad como una «totalidad» (Fraser y Honneth, 2006, p. 15). Si la acción reformista quiere ser lúcida, tiene que *afrontar* el todo social, reconociendo al mismo tiempo «la necesidad y la imposibilidad de tomar en consideración la totalidad de la sociedad» (Castoriadis, 2013, p. 141). Es preciso reconocer que todo elemento se inserta en redes de relaciones. Pero no por ello existe la necesidad de fijar y abarcar todas ellas. La praxis debe tomar en consideración esta totalidad, pero no necesita suponer que pueda acabarla. A diferencia de la teoría especulativa, que busca un objeto acabado al que pretende abarcar en su totalidad, la praxis reconoce la apertura de su objeto y lo aborda de manera activa (id., 142-145). El teórico crítico no necesita producir un esquema total y acabado de la estructura social, sino intentar captar lo que para él serían las relaciones más relevantes para el problema y los contextos concretos que aborda, reconociendo la limitación de su mirada y abriéndose a otras posibles perspectivas que permitan complementar la comprensión del todo al que inevitablemente debe aspirar. Sus propuestas, a la vez, no necesitan producir un esquema acabado de la sociedad ideal a la que aspira, sino que «le basta con mostrar que, en lo que propone, no hay incoherencia y que, tan lejos como alcanza la mirada, su realización acrecentaría inmensamente la capacidad de la sociedad de hacer frente a sus propios problemas» (id., 145).

Iris Marion Young (Young, 2011) critica la perspectiva de Rawls proponiendo una ontología social diferente, que denomina *modelo de conexión social*. Con él pretende exponer las profundas interdependencias en las que vivimos dadas las complejas y múltiples relaciones institucionales con las que interactuamos. A la transparente estructura básica rawlsiana, Young opone una injusticia estructural caracterizada por la opacidad: cuando analizamos la situación de personas colocadas en situaciones de vulnerabilidad o perjuicio sistemático, situaciones que sin duda calificaríamos como

injustas, no resulta evidente la respuesta a la pregunta *¿qué es lo que está mal?* Por un lado, estas situaciones de injusticia estructural no son imputables a «agravios de interacción individual» (acciones moralmente reprobables de individuos o agentes institucionales), tampoco tienen que provenir de leyes o políticas que deliberadamente prevean y busquen estas situaciones, ni parece sencillo aislar las relaciones causales que las puedan explicar plenamente¹²⁴. Por otro lado, estas situaciones no son simplemente fruto de la mala suerte, sino que dependen del modo como organizamos nuestras sociedades. Se generan situaciones de injusticia en las que grupos sociales sufren privación, abuso y ven sus opciones sistemáticamente perjudicadas, aun cuando las políticas públicas y los diversos actores involucrados creen actuar de buena fe según leyes y prácticas que la mayoría considera moralmente aceptables (Young, 2011, pp. 63-69)¹²⁵.

Una ontología social con potencial práctico en el mundo actual debe representar a las personas «as co-participants in an indeterminate multiplicity of social practices, which emerge and disappear in a historically open-ended process and, so, cannot be specified once and for all» (Fraser, 2007, p. 334). Las conexiones que se establecen a través de estos procesos, las relaciones entre las diferentes reglas y sus efectos no pueden ser aprehendidos globalmente como un todo: «la razón, el discurso, están ya siempre insertas en un mundo plural, heterogéneo, que excede la comprensión totalizadora» (Young, 2000b, p. 169). Por otro lado, si nuestra capacidad de análisis es limitada y situada, las relaciones que aislamos para analizar y comprender cada caso concreto son fruto de una interpretación política que dependen de nuestras intenciones y valores (Fraser, 2008a, pp. 71-79; Wimmer y Schiller, 2002, p. 235). Desde luego, esto no significa que cualquier

¹²⁴ Como ya se ha visto, el realismo crítico y la teoría de la complejidad han insistido en la necesidad de sustituir la visión tradicional de causación, aún mantenida por Rawls, como regularidad entre sucesiones lineales de eventos. Frente a esta visión tradicional se insiste en que los objetos son parte de sistemas abiertos, no meras sucesiones, en los cuales un mismo poder causal puede tener diferentes consecuencias según factores contextuales contingentes (Sayer, 2000, pp. 13-17).

¹²⁵ Véase Rawls, 2013, pp.303. Aquí podría parecer que Rawls mantiene algo similar a lo que aquí se ha expuesto sobre Young, sin embargo, creo que esto no es correcto. En este pasaje Rawls defiende que la erosión de la justicia de trasfondo es posible aun cuando las personas actúan equitativamente. Esta idea le sirve para apoyar su idea de que “necesitamos instituciones especiales”, así como “una concepción especial de la justicia” de estas instituciones, para preservar un trasfondo justo. Su idea es que para preservar un trasfondo justo de partida no sólo necesitamos una valoración moral de las interacciones individuales, sino establecer reglas públicas para la cooperación social y criterios de valoración moral de estas reglas que se propongan explícitamente el mantenimiento del trasfondo justo. Mi lectura de Young es que aun habiendo establecido reglas públicas que se consideran justas y que son respetadas por los agentes tanto públicos como privados, se pueden producir situaciones que consideramos injustas si reducimos la estructura social a sólo un subconjunto «básico» de esta. Además, el conjunto de relaciones sociales a las que se deben aplicar los principios de justicia para resolver la injusticia considerada es en sí mismo un difícil problema de la praxis emancipadora.

análisis de estas relaciones tenga el mismo valor crítico, sino que son examinables mediante interpretaciones discursivas susceptibles ellas mismas de ser cuestionadas. Ello no nos tiene que empujar hacia el relativismo, sino a pensar con humildad aceptando la finitud de nuestro pensamiento. Esta ontología social niega, por lo tanto, que la estructura social sea transparente y pueda ser aprehendida de un modo totalizante, pero igualmente sostiene que toda pretendida totalización que afirme de una vez para todas el conjunto de estructuras susceptible de crítica puede ocultar estrategias ideológicas de dominación.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, Giddens, en *Central Problems on Social Theory* (1979), insistía de modo similar en la incapacidad de que un sujeto dé cuenta reflexivamente de un modo pleno de las reglas y presupuestos implicados en la cooperación social. Giddens señalaba la existencia de «áreas grises» de la racionalización que imponían límites a la capacidad de hacer explícitos todos los elementos de la acción práctica (Giddens, 1979, pp. 56-59). Debido a la dificultad del agente para acceder a las áreas grises de su conciencia práctica en sus procesos de dar razones, el monologismo rawlsiano parece un callejón sin salida. Una intersubjetividad ampliada, que extienda la ubicación espacio-temporal del agente, sería una vía más adecuada para iluminar las áreas grises de la conciencia individual.

Los elementos estructurales que se relacionan con una injusticia concreta son ellos mismos objeto de controversia. Todo esto tiene el corolario de que la definición que dio Rawls de miembro razonable de la sociedad deja de ser viable, porque si la estructura social pierde las características que él suponía, ante un caso de conflicto se vuelve un problema político de primer nivel qué criterios aplicar, a qué agente recurrir, a qué norma apelar y cuál es la relación institucional relevante.

2. Si la perspectiva exterior que permite una visión clara y completa de la estructura social se rechaza como una quimera, si la perspectiva interna nos empuja a reconocer el carácter limitado de nuestra comprensión de la acción práctica y de la estructura social, la idea liberal de que hay una estricta separación entre lo público y lo privado y que sólo deben aceptarse a debate público las cuestiones que claramente caen dentro del primero (Ackerman, 1989; Rawls, 2013, pp. 258-262), no sería sino una estrategia de dominación que pretende dejar incuestionados múltiples elementos de la estructura social, lo que favorecería las prácticas y valores del *statu quo* (Benhabib, 2006a, pp. 112-121; Fraser, 1989, pp. 166-171). El límite entre estas esferas es más bien uno de los principales temas

de renegociación política (Young, 2000b, p. 204). Esa separación liberal de esferas se realiza dejando fuera de lo público tanto temas sustantivos concretos que a la clase dominante no le interesa que sean politizados y que se señalan como elementos privados particularistas ajenos al *bien común*, como modos de deliberar y tipos de argumentos diferentes a los asumidos por aquella clase (Fraser, 1989, pp. 164-170; 1997, pp. 108-111; Young, 2000a, pp. 37-44).

Esta cuestión se relaciona con el papel del conflicto dentro de nuestros órdenes políticos. Como ya vimos en el primer capítulo, Rawls entendía la razón pública de una sociedad democrática (Rawls 2005: 212-254) como un conjunto «independiente», delimitado y definido de razones, que todos los ciudadanos razonables aceptan para evaluar y debatir sobre las reivindicaciones elevadas contra la estructura básica. El sometimiento a esta razón pública era, según Rawls, una condición necesaria para que los ciudadanos fuesen considerados razonables y, por lo tanto, para que se aceptasen sus reivindicaciones como legítimas¹²⁶. En este espacio público liberal no había razones disonantes, reivindicaciones revolucionarias o visiones del mundo político diferentes. Era un mundo que evitaba el conflicto o lo aceptaba sólo para cuestiones superficiales (Ackerman, 1989).

Sin embargo, es dudoso que se disponga de un conjunto nítido de bienes básicos no problemáticos y formas de razón pública socialmente autorizadas. Más bien, afirmar sin más su existencia ignora si estas formas pretendidamente válidas están sesgadas para favorecer a los grupos sociales dominantes. La clásica esfera pública liberal debe complejizarse mediante la introducción de *contrapúblicos* capaces de desarrollar discursos *contrahegemónicos*, que permitan problematizar públicamente los temas y modos de discurso excluidos por las corrientes dominantes (Fraser, 1997, pp. 95-133; Young, 2000a, pp. 171-173).

Por todo ello, la perspectiva sobre la estructura básica cambia: de pretender definirla como un conjunto claro y definido de razones y reglas públicamente aceptadas, se pasa a evaluarla según el modo en que institucionaliza el conflicto, da voz a los más

¹²⁶ El ciudadano es razonable, según Rawls, si adopta cierta actitud de respeto y apertura ante las demandas de sus compatriotas y si se compromete a entrar en el espacio público formulando sus demandas según el tipo de razones y principios que forman el contenido de la razón pública (Rawls, 2013, p. 159). Es a esta última exigencia a la que aquí me refiero.

desfavorecidos e instituye espacios para que sus reivindicaciones sean escuchadas y atendidas (Habermas, 1998a, pp. 175-176; Shapiro, 1999, pp. 39-45).

3. El cuestionamiento de los límites de la esfera pública nos lleva a cuestionar otra de las asunciones liberales fundamentales: la pretendida autonomía de lo político frente a lo social. La idea, mantenida tanto por Rawls como por Habermas, de que el Estado de derecho puede aislarse de las desigualdades de poder, parcialidades subjetivas e intereses egoístas que caracterizan el ámbito de lo social y «verse como una institucionalización de la neutralidad de la esfera pública frente a las concepciones divergentes y alternativas del bien» (Velasco, 2003, p. 65). Sin embargo, el Estado es un subsistema del sistema social, y del mismo modo en que todo sistema se adapta a y coevoluciona con el resto de sistemas que constituyen su entorno, el Estado se desarrolla atravesado y condicionado por las desigualdades y dinámicas de poder de su entorno social. El Estado no tiene nada de reducto limpio y neutral. Hay que extender una mirada de sospecha tanto sobre la institucionalización que conforma al Estado como sobre la institucionalización fruto de la actuación de este, pues ambos tipos están marcados por las características del resto de sistemas con los que interactúa (Fraser, 1997, pp. 112-113; Young, 2000b, pp. 191-194).

La cuestión fundamental de la concepción política de la justicia de Rawls era aclarar las «esencias constitucionales» del Estado liberal (Rawls, 2013, pp. 262-265). Tomar tal cuestión como la fundamental se basa en la creencia liberal de que es posible organizar estructuras políticas justas de un modo autónomo, aun manteniendo como base social «estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas» (Fraser, 1997, p. 112). Frente a la insistencia en lo formal e hipotético de los teóricos liberales de la justicia, Fraser defenderá la necesidad de la igualdad social sustantiva. Deberíamos «abrigar serias dudas» acerca de las propuestas teóricas que pretenden llegar a principios de justicia o normas públicas *imparciales* limitándose a procesos hipotéticos que simplemente aspiran a poner en suspenso, a abstraer de la deliberación, a cubrir con un velo temporal de ignorancia las desigualdades sociales estructurales, actuando *como si* no existieran en lugar de *eliminarlas*:

«Deberíamos preguntarnos si es posible, siquiera en principio, que los interlocutores deliberen en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando estos espacios discursivos están situados dentro de un contexto social más amplio, penetrado por relaciones estructurales de dominación y subordinación» (Fraser, 1997, p. 111).

En esta misma dirección, Young sostiene que Rawls piensa de forma equivocada en la estructura y que su error es buscar *una parte* de la sociedad más fundamental que el resto en la que realizar la justicia (las instituciones públicas del Estado constitucional liberal o «sus esencias constitucionales»). Así, según esta filósofa:

«Dependiendo del tema, los procesos estructurales que tienden a producir injusticias para muchas personas no necesariamente se refieren a un pequeño conjunto de instituciones, y no excluyen los hábitos diarios y las acciones elegidas. Las estructuras sociales no forman parte de la sociedad, sino que se constatan o comprenden cierto *modo de contemplar* a toda la sociedad que ve pautas en las relaciones y en las posiciones que ocupan entre ellos» (Young, 2011, p. 85).

No es posible aislar espacios concretos, supuestamente más básicos, y declararlos el objeto privilegiado de una teoría de la justicia contra un fondo más amplio de relaciones sociales que quedarían al margen de nuestro cuestionamiento. La perspectiva estructural es un modo de mirar la sociedad que afirma la múltiple interrelación de todos sus elementos. Es una ingenuidad pretender aislar un conjunto de instituciones, algún espacio público-político, y declararlo autónomo respecto al resto de procesos socioestructurales. La perspectiva estructural no sólo incluye el marco jurídico básico o la actuación de los agentes e instituciones estatales, sino todo tipo de hábito, de norma informal aceptada, expectativas sociales, etc., que se actualizan a través de nuestras interacciones individuales.

Antes de pasar al siguiente punto se hacen necesarias dos aclaraciones. Primero, lo que se acaba de decir no constituye un argumento en contra de la idea rawlsiana de que es necesario distinguir entre un nivel de análisis estructural o institucional (que constituiría el objeto propio la justicia) y otro nivel relativo a las acciones individuales. Todo lo contrario, con estas reinterpretaciones se pretende exponer de forma más crítica y exhaustiva el carácter estructural de las injusticias. Los juicios normativos sobre la estructura constituyen un *punto de vista* diferente a los juicios sobre las interacciones individuales. Los primeros suponen un punto de vista mucho más amplio, los segundos consideran cuestiones más directas (Young, 2011, pp. 85-86). Que una persona no trate con respeto a otra es algo moralmente incorrecto, pero no es una injusticia. La injusticia aparece al mirar detrás de esta interacción particular y encontrarnos, por ejemplo, que se fundamenta sobre algún prejuicio sistemático y socialmente reforzado. Todas las interacciones relacionadas con una situación de injusticia pueden describirse desde estas

dos perspectivas irreductibles. Esta distinción metodológica, que trata las perspectivas individuales y sistémicas como posibles formas, igualmente válidas, de análisis según las intenciones del observador, era ya defendido por Giddens en *Central Problems in Social Theory* (Giddens, 1979, p. 95). Según Giddens, esta forma puramente metodológica de encuadre es una consecuencia de la *dualidad de la estructura*, «which relates to the fundamentally recursive character of social life, and expresses *the mutual dependence of structure and agency*» (Giddens, 1979, p. 69, énfasis mío).

Segundo, se ha insistido más arriba en la imposibilidad de aprehender la estructura social en su totalidad, de hacer explícito de una vez por todas el fondo socioestructural relacionado con cualquier situación de injusticia. Pero ahora parecemos exigir precisamente esto, pues al rechazar la estrategia de Rawls de buscar una parte de la sociedad más fundamental parecería que intentamos aspirar a captar el todo. Debemos aclarar que lo que Young rechaza es la pretensión de Rawls de que existe una estructura *básica*, claramente delimitable, evidente para cualquier pensador razonable, que constituye el pequeño subconjunto de instituciones solo para el cual la justicia establece sus principios y en referencia al cual puede analizarse correctamente cualquier injusticia. Nuestras capacidades de comprensión y análisis son limitadas y situadas, por lo que al examinar cualquier injusticia siempre tendremos que delimitar y seleccionar las relaciones socioestructurales que consideramos más relevantes para el caso concreto que examinamos. Del mismo modo que los límites entre lo público y lo privado, o lo social y lo político, dejan de ser naturales o prepolíticos y pasan a constituir un terreno prioritario de reinterpretación discursiva y clasificación estratégica, el modo como aislamos las relaciones socioestructurales conectadas con las injusticias que analizamos constituyen interpretaciones cuestionables y parciales, relacionadas con nuestros marcos teóricos, valores, intereses y estrategias políticas. Se hacen posibles diferentes interpretaciones de los mismos hechos (Clarke y McCall, 2013, p. 350). No cualquier interpretación tendrá la misma fuerza o profundidad crítica, pero el modo de juzgar esto no será porque supuestamente se haya sido capaz de sacar a la luz *todas* las relaciones que de hecho *son* relevantes.

4. Generalmente se afirma que Rawls se encontraba aún preso del imaginario westfaliano, imaginario que, con los amplios procesos de la globalización, ya no constituye una visión realista y útil del mundo contemporáneo (Benhabib 2004: 71-106; Fraser 2010: 12-16). Resulta muy difícil negar hoy en día los profundos efectos que las regulaciones

internacionales, las organizaciones supranacionales e internacionales o los agentes económicos y sociales transnacionales tienen en las vidas de todos los habitantes del planeta, así como trazar una línea divisoria que deje a un lado las afectaciones causales, las coacciones y los esquemas cooperativos que resultan significativos y a otro lado los que no lo son, encontrándonos más bien un continuo en el que cualquier intervención causal, esquema cooperativo o cualquier sistema coactivo resulta significativo (Armstrong, 2009; Urry, 2005a). Es más, existe un orden económico, social y político impuesto por encima de los Estados que cada vez controla más y limita las actividades y posibilidades de estos.

En *Escalas de justicia* Fraser (Fraser, 2008a) interpreta el mantenimiento de los marcos nacionales para la delimitación de las confrontaciones sobre la justicia como «la injusticia que define la era de la globalización». Esta injusticia, que denomina *des-enmarque*, surge «cuando las fronteras de la comunidad se trazan de manera que alguien queda injustamente excluido en absoluto de la posibilidad de participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen (...) Al instituir de un solo golpe a miembros y no miembros, esta decisión excluye efectivamente a estos últimos del universo de los que tienen derecho a ser tenidos en cuenta» (Fraser, 2008a, p. 45). Según esta autora, el marco westfaliano se ha convertido hoy en un instrumento ideológico de dominación que «compartimenta de tal manera el espacio político que impide a muchos pobres y despreciados poder desafiar las fuerzas que les oprimen. Al encauzar sus reivindicaciones hacia espacios políticos nacionales de Estados relativamente impotentes, si no totalmente fallidos, ese marco aísla de toda crítica y control a los poderes externos» (Fraser, 2008a, p. 47). También Young cree que este sistema de Estados-nación impone exclusiones injustas y rechaza, en base al mismo principio de no-dominación que defendía Fraser (el principio según el cual todo sujeto debe poder participar y ser tenido en cuenta en la determinación de las condiciones estructurales que condicionan su vida), la creencia de que las obligaciones de justicia sólo se extienden entre los miembros del mismo Estado-nación (Young, 2000a, p. 236). Sobre este problema, el de la delimitación de los marcos de la justicia o de los sujetos cuyas reivindicaciones son legítimas, tratará la tercera parte de esta tesis.

3.4. CONCLUSIÓN. SOBRE EL SENTIDO METODOLÓGICO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL COMO OBJETO DE LA JUSTICIA

Tras este recorrido a través de la idea de estructura social podemos volver sobre la cuestión de partida, esta es, el sentido de definir la estructura como el objeto primario de la justicia. Según la «dualidad de la estructura», el modo como los agentes individuales deciden actuar y el modo como las estructuras condicionan tales interacciones son dos caras de la misma moneda, las dos caras de todo evento social. Cualquiera de estas dos caras podría ser analizada prestando atención a la acción particular que el individuo realiza, es decir, atendiendo a las interacciones concretas como eventos particulares en relación con los valores morales o intenciones del actor, o adoptando una perspectiva estructural en la que se contemplan esas acciones en relación con las prácticas estables y ampliamente extendidas presentes en el sistema social, poniendo el foco, por lo tanto, en los diversos conjuntos de normas y recursos y en sus configuraciones diferenciales según posiciones sociales. Giddens insiste en que esta distinción analítica es tan sólo una diferenciación metodológica (Giddens, 1979, pp. 80-81): los mismos fenómenos se analizan desde diferentes puntos de vista y el punto de vista adoptado dependerá de los objetivos del análisis. La perspectiva estructural de la justicia se propone tomando conciencia de esta distinción y establece una división del trabajo, fundada en la historia de la filosofía, que hace notar que mientras que tradicionalmente la ética se ha ocupado de las primeras cuestiones, la única forma de lograr que las condiciones estructurales que fundamentan tal comportamiento interaccional se conviertan en un serio objeto de análisis, y dejen de ser mezcladas con las cuestiones de la vida buena al modo aristotélico, es estableciendo la disciplina específica de la *justicia* como la encargada de tales cuestiones estructurales.

Algunos filósofos comprenden tal interpretación metodológica de la justicia como una restricción arbitraria (Caney, 2009, pp. 394-395; Singer, 1972; 2002, pp. 185-195), o simplemente la ignoran suponiendo que las injusticias (globales) sólo se encuentran en las interacciones particulares en las que un agente se aprovecha del menor poder de negociación de otro (R. W. Miller, 2010, pp. 58-83), ocultando las interdependencias estructurales de las que surge tal diferencia de poder y reduciendo la justicia a recomendaciones sobre cómo los agentes deben comportarse. La exposición de las páginas precedentes ha tenido como objetivo mostrar que tal orientación no es de ningún modo arbitraria, sino que más bien está basada en una concepción sociológicamente

fundamentada de las injusticias. En un mundo fragmentado por posiciones sociales escandalosamente desiguales, la justicia es una virtud de las instituciones en el sentido de que, de acuerdo con Fraser, «sólo superando la justicia institucionalizada podemos crear un terreno abonado para que florezcan otras virtudes» (Fraser, 2012, p. 38). Sólo así se evitará un campo social sistemáticamente sesgado para dificultar a algunos el desarrollo de sus planes de vida o para incentivar a otros a defender sus privilegios. Si nos centramos meramente en las acciones particulares, evaluándolas según su respeto a ideales de vida buena o a recetas universalistas sobre lo que cada persona individualmente debe a cualquier otra en virtud de su igual dignidad moral, se dejan sin explicar los parámetros dentro de los cuales los agentes se ven compelidos a organizar sus acciones. En un mundo fragmentado en posiciones de privilegio y vulnerabilidad, en el que las actitudes mentales, categorías analíticas y expectativas vitales se encuentran objetivamente adaptadas a tal situación, las virtudes y modelos de vida que la ética tradicional propone como universales son inevitablemente sospechosos de reflejar los privilegios de las posiciones sociales que encuentran menos dificultades en cultivar su noción de vida buena. Recuérdese, por ejemplo, las críticas en el primer capítulo al ideal de vida cosmopolita de Nussbaum. Ante una tradición ético-moral que se concentraba en evaluar la corrección de las acciones individuales y que interpretaba la justicia como una virtud personal, e incluso ante la tradición de la filosofía política centrada en el comportamiento correcto del soberano de acuerdo con el derecho divino, natural o racional, es preciso echar un vistazo por debajo de esta superficie interaccional, para analizar los obstáculos que se oponen a algunos para cumplir con tales normas de buena conducta, para satisfacer sus deseos u objetivos, o para analizar por qué ciertos modelos de vida socialmente valorados se corresponden con los logrados con mayor probabilidad por los miembros de ciertas clases sociales. Son precisamente quienes ven con recelo tal orientación estructural de la justicia, quienes deben explicar su empeño por mantener tal orientación interaccional como el método general de cualquier análisis normativo, siendo ya evidente el ocultamiento de las relaciones de poder que tal perspectiva facilita.

Muchas veces, el recelo parece simplemente ser una cuestión terminológica: «there are different kinds of moral appraisal. We judge actions and we judge institutions. The latter judgments concern justice» (Moellendorf, 2011, pp. 538-539). ¿Por qué debemos aceptar que se llame *justicia* a esto y no a lo otro? Esta cuestión, sin embargo, tiene poco interés. Lo importante es tener claras ambas perspectivas y el alto precio en confusión conceptual

y disminución de la capacidad crítica que se paga al no incorporar la dimensión estructural a las cuestiones prácticas. Adoptar esta distinción de perspectivas nos permite una comprensión más diferenciada de las diversas reivindicaciones legítimas que pueden existir, nos permite dar sentido a las reivindicaciones basadas en las diversas relaciones estructurales que vemos desarrollarse en la fase actual de la globalización y evita la visión implausible de que los *mismos* y *únicos* deberes (humanitarios) de justicia existen entre todas las personas independientemente de las relaciones moralmente relevantes que los unen (id., 539).

Ya Rawls tenía clara que la perspectiva estructural de la justicia es tan sólo una parte de la filosofía moral general que sin duda complementaba y era complementada por el resto. Su propuesta, al fin y al cabo, era una propuesta de justicia *social*. Sin embargo, en tanto que todas las personas nos constituimos socialmente, resulta difícil concebir una idea de justicia que no sea *social* sin pagar el precio de ocultar un campo fundamental de la realidad. Es el problema de lo que se juega desde ambas perspectivas, creo, lo que no se comprende por parte de los recelosos ante la perspectiva institucional o estructural de la justicia.

No obstante, la perspectiva estructural de la justicia impone características metodológicas y límites particulares a la teoría de la justicia que es preciso explicitar. Tal vez el límite más importante es el que impone a los *sujetos de justicia* en virtud de su *restricción institucional*: si la justicia es una virtud de las estructuras sociales que median las relaciones entre agentes, sólo se da injusticia entre agentes que se encuentran relacionados por tales estructuras. El concepto de *sujetos de justicia* es fundamental y en torno a él versará toda la tercera parte de esta investigación doctoral. Son personas que se encuentran relacionadas objetivamente mediante estructuras sociales y que en virtud de ello se encuentran legitimadas para elevarse reivindicaciones de justicia que conllevan la transformación de la estructura social a la que se encuentran sujetos y que determina sus posiciones relativas. Dos personas x e y son sujetos de justicia si para eliminar alguna injusticia que sufre x la relación que mantiene con y debe ser transformada, lo cual implicará que las características de la *posición relativa* de y frente a x dentro de la estructura social a la que ambos se encuentran sujetos cambie.

Los sujetos de justicia y las estructuras sociales son coextensivos en lo que respecta a los problemas de justicia específicos que cada una concita. No cualquier reivindicación de

un agente X impondrá obligaciones *de justicia* para cualquier otro agente Y, sino sólo si ambos se encuentran implicados en la reproducción y el mantenimiento de una estructura social común y sólo respecto a las características de *esa* estructura en común. Todo problema de injusticia se da dentro de un marco estructural y sólo los agentes sometidos a tal marco tendrán reivindicaciones legítimas de justicia recíprocas respecto a *ese* marco. Que las reivindicaciones sean relativas a ese marco significa que las características de lo que se pueda reivindicar dependerán de las características de esa estructura, de sus objetivos o de lo que en ella ocurra. Un paso previo y fundamental para cualquier propuesta sobre *quién debe qué a quién* consistirá en delimitar la estructura o práctica relevantemente implicada en la situación a evaluar, así como interpretar sus objetivos y modos de operación, algo que James denomina *interpretación constructiva* (James, 2005, pp. 298-308). En todo caso, la cuestión de los límites de los sujetos de justicia es tan importante, especialmente para las cuestiones de la justicia global, que se dedicará la tercera parte de esta tesis a ella. A continuación, se comentarán otras características metodológicas relevantes de la perspectiva estructural de la justicia.

Justicia como desinstitucionalización de las injusticias. Según el «giro» en el pensamiento sobre la teoría de la justicia comentado en el capítulo precedente, lo importante no es especular y ser capaz de diseñar un mundo idealmente justo, sino transformar el mundo real y eliminar de él las injusticias. Nos encontramos ante una *vía negativa*. Si las injusticias, por otro lado, están encarnadas en las instituciones sociales, es decir, en las estructuras estables y profundamente sedimentadas a las que responden las prácticas de los sistemas sociales, encarnadas en conjuntos concretos de reglas y recursos que distribuyen diferencialmente las facilidades y obstáculos para desarrollar la vida de las personas, entonces, el medio para avanzar hacia la justicia es a través de la desinstitucionalización de las injusticias. Esto implica que en el camino hacia la justicia sólo podemos movernos desde un particular conjunto de estructuras injustas hacia otro conjunto que esperamos que sea menos injusto¹²⁷. Nos encontramos sumergidos en un

¹²⁷ Este camino, como ya se ha comentado en el apartado anterior no precisa estar en disposición de un modelo ideal de sociedad perfectamente acabado y definitivo. Tal exigencia no sólo es imposible, sino que se basa en la ceguera ante el dinamismo de la realidad social (o en el ocultamiento o intento de reificar relaciones de dominación): «la praxis revolucionaria no tiene que producir el esquema total y detallado de la sociedad que apunta a instaurar, ni que “demostrar” y garantizar en el absoluto que esta sociedad podrá resolver todos los problemas que jamás se le puedan plantear. Le basta con mostrar que, en lo que se propone, no hay incoherencia y que, tan lejos como alcanza la mirada, su realización acrecentaría inmensamente la capacidad de la sociedad para hacer frente a sus propios problemas» (Castoriadis, 2013, pp. 144-145).

contexto estructural injusto sobre el que debemos apoyarnos para buscar otras alternativas. En este sentido, de acuerdo con Shapiro, la justicia «is seldom about institutional design; usually it is about institutional *redesign*» (Shapiro, 1999, p. 26), un proceso por el que buscamos que se establezcan condiciones institucionales para producir ciertas características sociales.

Sin embargo, responder a la pregunta sobre qué reformas institucionales pueden resolver una injusticia no es algo fácil. Mientras que el objetivo de desinstitucionalizar una injusticia apunta a que para resolverla siempre existirá la necesidad de transformar las estructuras sociales (estrategias «transformativas»), en tanto que estas son la causa última de las injusticias, en función del contexto puede que en un caso y un momento dados la respuesta más adecuada sea compensar directamente (estrategias «afirmativas») los resultados de las estructuras injustas (Fraser, 2006a, pp. 71-80). Las estrategias de transformación estructural suelen ser más difíciles y reclamar muchos pasos previos antes de ser factibles. De hecho, no hay tanta diferencia entre las estrategias transformativas y las afirmativas. Los procesos de desinstitucionalización de las injusticias, como cualquier proceso de cambio social, es «dependiente del camino» («path dependent»), de modo que pequeños cambios afirmativos acumulados, originalmente diseñados para compensar los resultados de las estructuras sin transformarlas, pueden ayudar a establecer «trayectorias de cambio» (id., 77) que terminen por provocar transformaciones estructurales, máximamente en un contexto donde las relaciones causales dejan de ser lineales y proporcionales. La estructura, tal como insistía Giddens, se debe entender como un proceso dinámico de continua estructuración. Según esto, la praxis contra las injusticias debe sopesar las alternativas de cambio, reflexionando continuamente sobre los resultados inesperados y sobre las nuevas formas de relación que adquieren relevancia.

Atención a los contextos concretos. Este movimiento de desinstitucionalización debe estar alentado por un profundo estudio de las injusticias concretas a las que se pretende hacer frente y de la base estructural sobre la que se materializa. El remedio de la injusticia debe estar hecho a la medida de la injusticia, no valen recetas universales (Fraser, 2001, pp. 30-31). El modo de desinstitucionalizar las injusticias depende de la naturaleza de los obstáculos que se tienen que afrontar, de las necesidades de las personas que sufren las injusticias y de las formas específicas en que estas se manifiestan. Todo esto «no puede determinarse mediante un argumento filosófico abstracto. Sólo puede establecerse con la ayuda de una teoría social crítica, una teoría de orientación normativa, informada

empíricamente y guiada por la atención práctica de superar la injusticia» (Fraser, 2006a, p. 51).

Es difícilmente esperable que los mismos principios sustantivos de justicia puedan ser aplicados a cualquier tipo de relación independientemente de las características específicas de esta y de lo que en ella está en juego (Sangiovanni, 2008). En este sentido se interpreta aquí el «contextualismo crítico» que Pogge demandaba frente a la fácil tendencia de algunos cosmopolitas liberales a extender el «principio de la diferencia» a cualquier contexto relacional como si toda relación fuese del mismo tipo y exigiera lo mismo (Pogge, 2005, p. 138). La atención al contexto implica también el interés por la historia para comprender cómo y por qué se ha llegado a esa situación, qué esperaba resolverse con esa institucionalización y qué consecuencias no esperadas han generado qué decisiones. La historia también, como nos hizo ver la crítica foucaultiana, nos permite ver salidas y alternativas dejadas de lado por la implacable corriente dominante (Foucault, 1999). El mundo social es «historia acumulada» (Bourdieu, 2001, p. 131) y las relaciones de hoy mantienen la pesada inercia del pasado. Tal inercia no se vence con alegatos morales genéricos, sino con cuidados análisis de la injusticia a desinstitucionalizar. La desigual estructuración de conjuntos de normas y recursos hace que la vida social no discurra como simples juegos de azar (id., 131). La injusticia es más compleja y siniestra: su comprensión responsable nos prohíbe atribuirle a la mala suerte, desfigurando el sentido de la injusticia al volver a un individualismo metodológico que oculta las relaciones de dominación, explotación y subordinación bajo la redesccripción de «suerte personal». La justicia interpela a la sociedad misma, a su trabajo de estructuración. La compleja pero necesaria atención a los contextos concretos es una vieja reivindicación de la Teoría Crítica, la cual es definida por Young como «una reflexión normativa que está histórica y socialmente contextualizada (...) Sin teoría social la reflexión normativa es abstracta, vacía e incapaz de hacer que la crítica tenga un interés práctico en la emancipación» (Young, 2000b, p. 15). No es casual que Fraser o Young reivindiquen la perspectiva de la Teoría Crítica.

Complejidad y multidimensionalidad de la injusticia estructural. Las raíces institucionalizadas de la injusticia son profundas y enormemente complejas. Implican todo tipo de recursos y normas densamente implicados en nuestra vida cotidiana: no sólo las leyes o las diversas agencias de gobierno, también la estructura gramatical de nuestras lenguas, la imagen de las personas que se da en los libros educativos, las campañas

publicitarias, la configuración urbana y la accesibilidad a los edificios, etc. La injusticia institucionalizada es además multidimensional, no sólo abordable como una cuestión a resolver mediante la distribución de bienes materiales susceptibles de ser distribuidos. También involucra diversos tipos de dominación, poder simbólico o poder social, sobre los que resulta confuso hablar de distribución (Bourdieu, 2001, pp. 131-136; Giddens, 1979, p. 115; Young, 2000b, pp. 31-69). Como ya se comentó en el capítulo anterior, la justicia no puede ser sólo distributiva.

Debemos también estar preparados para enfrentar los efectos inesperados que necesariamente tiene todo proceso de estructuración, como insistía Giddens, debido a las siempre presentes «áreas grises» de nuestro conocimiento en relación a las condiciones de la acción (Giddens, 1979, pp. 55-59). La corrección de nuestros análisis de las injusticias se pone de manifiesto mediante su mayor o menor ajuste a la realidad objetiva. Un estudio más profundo mejorará este ajuste, pero las condiciones estructurales son tan complejas y nuestra perspectiva sobre ella siempre tan situadas, que no podemos esperar un perfecto dominio de la situación y de todos los agentes y relaciones implicados. La lucha por la desinstitucionalización de la injusticia es un proceso continuo en el que cualquier paso puede destapar o desencadenar otras injusticias. Debemos en todo caso, aspirar a análisis correctos y de conjunto para que este avance sea hacia mejor.

Todo sistemáticamente relacionado y vías de acción. Todo es un sistema o parte de un sistema, «everything in the world is connected, directly or indirectly, with other things» (Bunge, 2000b, p. 387), todo está sumergido en redes de conexión con otros componentes. Esto no significa, por supuesto, que todo esté conectado con todo de un modo igualmente relevante, pues sigue siendo posible aislar conjuntos de relaciones suficientes para una explicación adecuada. Pero tales limitaciones, qué relaciones considerar frente a otras y cuáles pasar por alto son contextuales y pragmáticas, dependen del tipo de injusticia, del objetivo del análisis y del interés del observador. Todo límite del análisis puede, y en muchos casos debe, ser cuestionado. Esto es especialmente relevante frente a los tradicionales límites que el pensamiento liberal ha pretendido imponer a la politización de la vida social, los clásicos límites entre lo privado y lo público, lo justo y lo bueno, etc.¹²⁸. Los problemas deben ser abordados considerando todas las interdependencias

¹²⁸ Fraser seguía confiando en la distinción entre lo teleológico y lo deontológico, entre las propuestas de justicia que aspiraban a realizar una vida valiosa y las que aspiraban a desmontar los impedimentos que colectivamente se imponían a algunas de estas vidas por la falta de reconocimiento de su igual estatus

relevantes y asumiendo que examinar cualquier elemento presupone la validez de otros elementos que podrán o deberán ser cuestionados en otro momento (Bunge, 2000a, p. 149). La perspectiva estructural, en última instancia, nos lleva a cuestionar «whether anything less than the whole of humanity (and possibly much more) can constitute a relevant unit of analysis and focus in the shaping of emancipatory projects and actions» (Lawson, 2015, p. 23).

Las estructuras, como hemos visto, están constituidas por esquemas y recursos que se actualizan y reproducen a través de las acciones de las personas. ¿Cómo desinstitucionalizar las injusticias? Si las normas o esquemas tuviesen meramente una existencia virtual, esto es, existiendo simplemente en forma intencional o proposicional consciente en la mente de los individuos, en una sociedad liberal o democrática no se podría esperar tener acceso político directo a estas normas, más allá del examen y la crítica discursiva de estas ideas que se da en la esfera pública. Sin embargo, como ya vimos, en gran medida los esquemas no adoptan tal forma consciente e intencional, sino que se encuentran incorporados en nuestros hábitos y rutinas mediante la estructuración material que se realiza mediante lo que hemos denominado *recursos*. La transformación de la estructuración material del mundo se convierte en un objetivo prioritario de la lucha contra la injusticia. Como vimos, los recursos constituyen una materialización de las normas y sirven para reforzarlos y justificarlos, construyen un mundo adaptado objetivamente a las normas, de modo que el mundo y las normas sean uno. El comportamiento racional orientado a lograr fines dentro de tal mundo tiende a plantear como la opción más racional el seguimiento de las normas en él objetivadas, lo cual refuerza su naturalización, su interpretación como exigencias funcionales más allá del alcance de la acción humana. La crítica institucional de las injusticias debe afrontar este proceso. Aquí, la resignación marxista constituye una enseñanza productiva: «no contamos con nada más con lo que confeccionar un futuro que no sean las pocas e inadecuadas herramientas que hemos heredado de la historia. Y son herramientas

moral (Fraser, 2001). Esta es también una distinción problemática (Zurn, 2008, pp. 153-154). En muchos casos la justicia exige juicios sobre qué formas de vida deben ser incentivadas o desincentivadas. El ejemplo de la justicia medioambiental es claro. En este caso su solución pasa por la transformación de una forma de vida excesivamente contaminante que ha llegado a ser la dominante en los países ricos, formas de vida que fueron impuestas a través de la estructura productiva de las sociedades consumistas desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial. Trazar alguna línea entre el bien y lo bueno es, sin embargo, necesario en una sociedad democrática y liberal, aunque tal trazado no está dado de antemano y responde a una interpretación política contextual (Benhabib, 2006a, pp. 126-132).

manchadas por el legado de desdicha y explotación a través del que han llegado hasta nosotros (...) Así que no hay ningún punto “puro” desde donde empezar» (Eagleton, 2011, p. 78). Una fuerte dosis de «realismo» es necesaria, pues el presente restringe las opciones posibles y sólo viéndolo tal como es en verdad se pueden iluminar sus posibles transformaciones a mejor (id., 83). Pero también, a pesar de la pesada inercia del pasado, otro futuro más justo sí es posible y depende de nosotros: las estructuras sociales son el producto de la continua estructuración que realiza la agencia humana. Una sociedad autónoma es aquella que asume el carácter artificial de toda institución y rechaza toda fuente de significado que no provenga de la actividad viva de los seres humanos (Castoriadis, 1997, pp. 4-5). Esta idea conecta con una interpretación de *la política* relevante para la teoría de justicia que se desarrolla a lo largo de esta tesis: «we can define politics as explicit and lucid activity that concerns the instauration of desirable institutions and democracy as the regime of explicit and lucid self-institution, as far as possible, of the social institutions that depend on explicit collective activity» (id., 4).

CAPÍTULO 4. EL MARCO NORMATIVO DEL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA

«I situate my approach within the family of theories of democratic justice. For me, in other words, justice is not an externally imposed requirement, determined over the heads of those whom it obligates. Rather, it binds only insofar as its addressees can also regard themselves as its authors. *Yet if justice implies democracy, the converse is equally true.* Democratic deliberation yields legitimate outcomes if and only if the interlocutors can participate as peers –hence, only in the absence of structural injustice. Thus, *the principle of participatory parity clarifies the dialectical character of the relation between justice and democracy.* Disclosing that each presupposes the other, it reveals that these two fundamental concepts stand in an internal relation of reciprocal co-implication» (Fraser, 2007, pp. 318-319. Énfasis mío).

La justicia obliga sólo, de acuerdo con esta cita de Fraser, si sus destinatarios entienden sus principios o mandatos como algo de lo que ellos mismos son autores. En el primer capítulo se presentó esta idea como un corolario del principio democrático de validez normativa. ¿Cómo se debe entender o conceptualizar esta autoría? ¿El principio o principios que la rigen, si es que los hay, pueden a su vez entenderse como obra de ellos mismos? En el primer capítulo revisamos la coherencia de varias teorías de la justicia con este principio democrático. En este, corresponde analizar la propuesta de lo que aquí se ha venido llamando el «paradigma de justicia democrática».

Este análisis no puede realizarse perdiendo de vista lo que se ha tratado en los capítulos anteriores, donde se estudiaron otras características de este paradigma o familia de teorías. En especial, debemos tener presente la idea de la prioridad de la injusticia, la interpretación estructural de la injusticia y el papel pragmático y contextual desde el que se entiende la labor de la teoría de la justicia. Esta no puede ya entenderse simplemente como una interpretación abstracta de la racionalidad práctica o una operación especulativa construida desde ciertas necesidades racionales objetivas. No debe perderse de vista la inversión que produce en el pensamiento teórico aceptar la *prioridad de la práctica*, el cambio de atención desde la razón «pura» a la cultura y sociedad, producto a su vez del descentramiento moderno del sujeto racional, de la comprensión contemporánea de la razón como algo impuro y situado. Para explorar la razón humana hay que atender a las prácticas sociales como productos históricos (McCarthy, 1990, pp. 437-441). Esta «inversión» puede entenderse desde diferentes ángulos. Se refiere a la

comprensión de la *justicia como una práctica intersubjetiva* en la que los agentes intentan aclararse sobre la mejor forma de interpretar sus injusticias y de llevar a cabo su desinstitucionalización. Se refiere también a la *dimensión histórica* de esta práctica y de las presuposiciones normativas de toda actividad social (incluso de la actividad teórica). Se refiere también al objeto de la justicia (las injusticias) como una *diversidad de prácticas* socio-estructurales complejas, todas las cuales deben ser abordadas en su complejidad y especificidad.

Del fragmento citado en el frontispicio de este capítulo me interesa resaltar tres conceptos y sus relaciones: la idea de una justicia «autónoma» (no impuesta externamente, sino autoimpuesta por sus co-autores), la idea de deliberación y la de participación como iguales. En correspondencia con ello, este capítulo se organizará en tres apartados. En el *primero* se analizará la conexión entre justicia democrática y racionalidad discursiva. En el *segundo* se analizará el monismo normativo de Fraser, con el que pretende dar sentido normativo a la idea de «participación como iguales». En el *tercero* se examinará esta propuesta desde una cuestión que se ha vuelto frecuente en los debates actuales: la de la dependencia de la teoría de la justicia respecto de la práctica.

4.1. RACIONALIDAD DISCURSIVA Y JUSTICIA

4.1.1. Ontología de la persona y justicia

En el capítulo anterior se denominó *ontología social* a las concepciones de sociedad y de persona sobre las que se apoyan las teorías de la justicia y de las que éstas toman su sentido. Sin embargo, allí sólo se contrastó la concepción de la sociedad que tenía Rawls con la de los autores del paradigma de justicia democrática y dejamos la concepción de la persona para este capítulo. La razón de ello es que en el constructivismo de Rawls la concepción de la persona hace referencia a las características cognitivas, racionales y motivacionales que se atribuyen al sujeto, a partir de las cuales se pretende llegar a un determinado conjunto de principios de justicia. Hay una conexión entre la ontología supuesta y el método para determinar criterios normativos supuestamente válidos. Este método y los criterios normativos son el objeto de este capítulo.

Rawls mantiene una concepción idealizada de la persona racional como «representante» de los seres humanos (O'Neill, 2004, pp. 70-80; Okin, 1987, pp. 68-72). En continuidad

con la clásica perspectiva del contrato original, Rawls basa su *Teoría de la Justicia* en la idea de una *posición original* entre personas libres, iguales y racionales interesadas en determinar el conjunto público de normas y los agentes colectivos que mejor promueven sus propios intereses. Agentes individuales plenamente racionales, pero abstraídos de toda relación social, identidad e historia, así como de todo conocimiento que al teórico, según su propio gusto personal o ideología, le parecen prescindibles. El velo de la ignorancia se extiende sobre todo aquello que a Rawls le parece corresponder a la perspectiva parcial y contingente de cada cual, pero no cubre lo que se supone universal e incuestionable. Las partes pueden conocer información tan «libre» de valores e intereses políticos como «hechos generales acerca de la sociedad humana», «cuestiones políticas y principios de la teoría económica», «las bases de la organización y las leyes de la psicología humana» (Rawls, 2014, p. 136).

Estos «hechos», «cuestiones» y «bases» son, sin embargo, enormemente controvertidos y no constituyen de ningún modo mera información objetiva al margen de valores e intereses políticos o ideológicos. Por otro lado, ¿realmente nos podemos abstraer de aquellos rasgos que Rawls entendía como «contingentes» (género, etnia, sexualidad, etc.) si estos condicionan profundamente la psicología, concepciones de uno mismo o experiencias morales? (La Barbera, 2006; Okin, 1987, pp. 64-72). Si estos aspectos del sujeto de la justicia dependen de estos rasgos «contingentes», no es posible imponer como punto de partida del constructivismo moral un supuesto representante ideal abstraído de estos rasgos. En las siguientes páginas se pretenderá justificar la idea de que una actitud crítica ante las bases del razonamiento moral debe operar a la inversa de Rawls, lo cual, a su vez, nos llevará a rechazar su constructivismo. En vez de pretender blindarlas como datos objetivos de una situación de elección, debería examinarlos explícitamente. El «velo de la ignorancia» sólo presenta dos alternativas: un dato, característica, hecho o información se ignora completamente o se acepta como condición necesaria del constructivismo. La estrategia de la crítica es precisamente el tercero que Rawls excluye: aceptarlos provisionalmente para examinar los supuestos normativos o valorativos que inevitablemente presenta y cómo se relacionan con el entorno social.

El constructo rawlsiano de la posición original representa el ideal de racionalidad que nos permitiría adoptar el punto de vista de la universalidad moral, esto es, de la imparcialidad. Esta idea de persona racional forma parte de la ontología de su justicia, en los términos definidos anteriormente, porque es desde esta concepción de persona desde la que se

deben *construir* los principios de justicia aceptables. Es decir, la ontología de su justicia se caracteriza por sustituir las personas reales por estas «partes» abstractas de la posición original, unas partes, por otro lado, determinadas de un modo puramente monológico, en el que el teórico de la justicia, en este caso Rawls, sopesa sus propias intuiciones morales mediante un equilibrio reflexivo para llegar a representar lo que él, desde su autorreflexión, considera como universal o imparcial (Rawls, 2014, pp. 129-156). Cuanto mejor refleje nuestro razonamiento real monológico e hipotético, nuestro «razonamiento de sillón», el modo como razonan estas personas (abstraídos –como ya se ha señalado- de toda relación social, ignorantes de la posición que ocuparemos, movidos por el interés propio...) más correctos serán los principios que deduzcamos y, puesto que seguramente los que más se aproximen a este modelo sean la élite intelectual de los filósofos, «original position thinking might be thought of as top-down also in a sociological sense» (Jaggar, 2009, p. 98).

Por supuesto que la posición original no pretende ser una afirmación sobre la naturaleza de las personas reales, como Rawls insistió frente a sus críticas comunitaristas, sino que se trata de un ideal del proceso racional desde el que se pretende llegar principios de justicia imparciales (Rawls, 2013, pp. 57-58). Pero desde la perspectiva de la ontología social ese es precisamente el problema, pues se pretende enjuiciar el mundo de personas reales a través de principios *deducidos* a partir de una ontología de otro mundo, un mundo idealizado, producto especulativo del teórico, que nunca podría ser reproducido en el mundo real (Jaggar, 2009, p. 98) ¹²⁹.

La visión contractualista de la sociedad mantenida por Rawls infravalora el potencial constituyente que las relaciones sociales tienen sobre la identidad de los individuos o sobre la misma racionalidad (La Barbera, 2006; Okin, 1987, pp. 64-72). La ontología social contractualista parte de la hipótesis de individuos adultos libres y racionales que, desde un estado previo sin estructuras sociales y, por lo tanto, con una capacidad racional previa a estas, acuerdan el sistema normativo o los principios de justicia que mejor promueven sus intereses. La posición original y el velo de la ignorancia tienen en la teoría de Rawls la finalidad de representar las características de personas racionales ideales

¹²⁹ Es fácil en este punto la comparación con la «situación ideal de habla» de Habermas, que tampoco puede ser reproducida en el mundo real. La diferencia entre el método de Habermas y el constructivismo de Rawls en su relación con los principios de justicia es enorme, tal como se intentará poner de manifiesto en las páginas siguientes.

previas a las estructuras y posiciones sociales particulares. Sin embargo, qué sea lo racional no es un dato previo y universal, inscrito en el fondo de alguna antropología moral fundamental al que pueda llegarse haciendo *epojé* (Castoriadis, 2013, p. 169), sino que «adquirimos la racionalidad a través de procesos contingentes de socialización y formación de identidad» (Benhabib, 2006a, pp. 66-67). No hay racionalidad pura o esencial. Qué sea lo racional es algo contingente que depende de la constitución histórica y social de nuestro yo. No se puede abstraer la finitud, la dependencia, la socialidad y la contingencia de los seres humanos, pues esto tendría al menos dos consecuencias perversas: la ceguera ante la variedad y riqueza de los seres humanos, y ante la significación del desarrollo emocional y de carácter. Benhabib concluye que «lejos de ser una descripción del “punto de vista moral”, las abstracciones al estilo del estado de la naturaleza, así como las visiones de la “posición original”, a menudo son proyecciones del ideal de autonomía moral que sólo reflejan la experiencia del jefe masculino del hogar» (id., 67).

La *posición original* no sólo impondría alguna perspectiva previa sobre lo social y racional, con el consiguiente peligro de tomar por universal lo que no son sino posiciones particulares (Young, 2000b, pp. 166-168), sino que se basaría asimismo en una ontología social estática que ignora que tanto las identidades como las justificaciones racionalmente aceptables, así como las relaciones sociales sobre las que se levantan, son el producto dinámico de procesos sociales históricos. Procesos que además imponen un muy desigual acceso a los medios de interpretación y comunicación, junto a una muy desigual capacidad social de generalizar la propia visión de lo racional (Benhabib, 2006b, pp. 45-47, 182-188; Fraser, 1986). No se debe olvidar que este acceso supone una fuente decisiva de poder (Castells, 2015, pp. 4-9).

Nunca se puede adoptar un punto de vista libre de particularidades (Young, 2000b, pp. 178-180) y todo conocimiento está situado y limitado por las prácticas sociales concretas que lo producen (Haraway, 1988). Sin embargo, esto no significa que cualesquiera conocimientos, identidades o relaciones, en tanto que igualmente contingentes o situados, sean igualmente válidos. Es necesario dar cabida a un «posicionamiento crítico» (id., 586). Como se vio en el capítulo anterior, cualquier conocimiento se produce a través de discursos y marcos categoriales selectivos respecto a la realidad que visibilizan, pero tales discursos y marcos deben estar «bien fundados en la realidad». La cuestión no es que tales limitaciones se produzcan, sino si son benignas o malignas, si facilitan o no a la

comprensión del objeto de análisis. Para dilucidar esto es necesario un concepto de distorsión o error en relación a una realidad independiente sobre la que podemos estar equivocados (Habermas, 2010, p. 76; Sayer, 2000, p. 53). Frente a la tendencia posmoderna de aceptar las identidades personales como datos últimos e inabordables de modo crítico, tomando la diferencia como algo valorable en sí mismo, siempre cabe preguntarse cómo ellas se relacionan «con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de desigualdad» (Fraser, 1997, p. 244). Las estructuras, relaciones e identidades pueden ser criticadas y modificadas. Sin duda, todo conocimiento está influido por la posición social y por prácticas contingentes de pensamiento, pero toda persona se encuentra sometida a diversas influencias: «social contexts are constraining and enabling, but they are not prisons» (Sayer, 2000, p. 54). Para salir de los mundos limitados de nuestro conocimiento socialmente situado, la comunicación con otros agentes epistémicos o cognitivos asume un papel fundamental, una comunicación dentro de un espacio público que provea de diferentes puntos de vista y de comparación (Young, 2000b, p. 168).

Rawls pretendía construir una teoría de justicia a partir de la clarificación de un ideal de persona que él pensaba como no controvertido y ampliamente aceptado¹³⁰, así como sobre «hechos», «cuestiones» o «bases» que no dependían de la perspectiva situada y contingente de cada cual. Las críticas que acaban de exponerse, sin embargo, cuestionan que tal constructivismo moral sea *necesario* para una teoría de la justicia, que sea necesario delimitar a priori unas características ideales de la persona y de la realidad como punto de partida *desde el que construir* una concepción sustantiva de justicia. Se duda también que tal constructivismo sea *suficiente*. Ante la contingencia de la razón y el carácter histórico y situado de toda práctica social, incluyendo la práctica teórica, «a clarification of the moral point of view alone cannot yield substantive principles of justice; these require actual discourses being carried out among those concerned» (Baynes, 1992, p. 135). Es cuestionable incluso que tal estrategia sea *posible*. Si las identidades, la psicología, las concepciones morales o la racionalidad dependen de la socialización, no es posible colocar una persona ideal, neutra, sobre la que construir monológicamente un edificio deductivo de principios morales. Si asumimos plenamente

¹³⁰ Rawls pretendía construir una concepción de la persona «tenue» («thin») para maximizar sus posibilidades de aceptación. Esta estrategia es, sin embargo, dudosa, pues una concepción que toma sólo unas pocas características como las moralmente relevantes es una concepción tan fuerte como cualquier otra (Pogge, 1989, pp. 94-99; Sandel, 2000, pp. 66-68).

la constitución social de la racionalidad y de las identidades, el rígido método del constructivismo rawlsiano se vería continuamente arruinado ante el dinamismo de una razón práctica en continua evolución y autocrítica. No hay «hechos», «cuestiones» o «bases» plenamente libres de valores, intereses o normas que puedan tomarse como seguras a partir de las cuales desarrollar el «constructivismo moral». Tal impulso hacia la homogeneización del punto de partida de la teoría de la justicia impuesto por el constructivismo rawlsiano significa, precisamente, privar a los sujetos de la razón práctica (Habermas, 1998b, p. 51), la cual es una conquista intersubjetiva, precaria y frágil de sujetos siempre en vías de aprendizaje. Nos encierra, además, en nuestra perspectiva y conocimiento situados.

En virtud de lo que se acaba de señalar, se debe buscar un método diferente del constructivismo rawlsiano que reubique el lugar de la crítica. Al asumir la diversidad social, su historicidad, el carácter inextirpable del desacuerdo moral (Gutmann y Thompson, 1996, p. 16) y la imperfección de la condición humana (id., 41), «ya no basta la propia fantasía para ponerse en el lugar del otro» (Habermas, 1999, p. 64). Más que sobre un experimento mental solipsista, más que sobre «reflexiones de sillón» (Shapiro, 1999, p. 3), una teoría de justicia tendría que fundamentarse sobre discursos públicos orientados a la crítica de todos los elementos de la estructura social, incluyendo los regímenes institucionalizados de racionalidad (Fraser, 2007, p. 327), de significado, poder y subjetivización dentro de los que pensamos y actuamos (Tully, 2002, p. 535). Afirmar, en vez de negar, la finitud de la razón e identidad humana nos empujaría a rechazar el monologismo de Rawls (Habermas, 1998b, pp. 51-54) y permitiría dar cabida a una forma no sustancialista de comprender las identidades sociales, avanzada por algunos investigadores del multiculturalismo (Benhabib, 2006b; Maalouf, 1999; Parekh, 2005).

Invirtiendo la estrategia de Rawls, que pretendía hacer frente a la diversidad social suponiendo un punto de partida ideal unitario, habría que tomar la inevitabilidad del desacuerdo, la diversidad de perspectivas y los límites de la razón como punto de partida. Habría que analizar, además, el modo como esta diversidad es gestionada en unas prácticas racionales que a su vez no pueden entenderse aisladas de los contextos socio-históricos en los que se desarrollan y funcionan (McCarthy, 1990, p. 442; 1997, p. 53). La crítica de la razón debe situarse en el nivel del análisis de las prácticas sociales. Y si de acuerdo con Habermas (y en esto le siguen los autores que en esta tesis se toman como

representantes del «paradigma de justicia democrática»: Benhabib, Fraser, Young y Forst) el lenguaje constituye «el mecanismo primario de integración social» (López de Lizaga, 2012, p. 14), entonces entre estas prácticas tendrán una relevancia fundamental las de interacción comunicativa y, en especial, las prácticas justificativas que buscan la aceptabilidad racional de enunciados normativos. La tarea prioritaria de la filosofía sería esclarecer el modo en el que tales prácticas se desarrollan o deberían desarrollarse (Baynes, 1992, p. 112).

Desde esta perspectiva, se debería dejar a los participantes de tales interacciones comunicativas «la tarea sin fin de encontrar un terreno común» en torno a los enunciados normativos válidos (McCarthy, 1997, p. 54). Frente a un universalismo «legislativo» que pretende imponer lo universal como punto de partida, la reformulación pragmática de la filosofía de Apel y Habermas permite introducir un concepto de universalismo diferente, «interactivo», sensible al contexto y conocedor de las diferencias (Benhabib, 2006a, p. 16). Un universalismo que pierde toda apariencia de naturalidad para convertirse en un producto «problemático» (Mezzadra, 2005, p. 116). Para alcanzar tal universalismo sería necesario, además de reconocer a los sujetos de la razón como sujetos finitos, pasar de una concepción *sustancialista* de racionalidad, una concepción que entiende lo racional como algo dado, homogéneo para todos los sujetos independientemente de sus procesos de socialización, alcanzable por cualquier individuo eliminando impurezas sociales mediante los métodos adecuados, a otra *discursiva-comunicativa*: «si la razón es el logro contingente de criaturas socializadas lingüísticamente, finitas y corporeizadas, entonces las pretensiones legislativas de la razón práctica también deben entenderse en términos interaccionistas. Aquí podemos señalar el paso de la racionalidad legislativa a la interactiva. Este cambio altera radicalmente la conceptualización del “punto de vista moral”» (Benhabib, 2006a, p. 18). El «punto de vista moral» no es una estipulación de rasgos ideales desde el que el teórico pueda construir principios morales universales, sino una etapa en el desarrollo de seres humanos socializados lingüísticamente «que han superado la identificación de lo que se “debe” con lo “socialmente válido”» (id., 19).

No obstante, al criticar las idealizaciones de Rawls no se debe creer que aquí se esté defendiendo que esta perspectiva comunicativa esté exenta de presuposiciones sustantivas sobre la persona (de una ontología de la persona en nuestra terminología). Según las reflexiones anteriores y siguiendo a Baynes, el modelo de persona habermasiano tiene tres características. En primer lugar, la insistencia en el carácter finito

y situado de la identidad y la razón, esto es, el vínculo entre la formación del yo y los procesos de socialización. El yo se construye de un modo intersubjetivo, se constituye en interacción con otros¹³¹. En segundo lugar, la persona puede adoptar una actitud reflexiva frente al mundo. Puede diferenciar entre lo natural, lo social y lo subjetivo, y puede adoptar distancia y reflexionar sobre las normas sociales, distinguir entre su aceptación social y su validez. Puede, además, argumentar y responder ante razones. En tercer lugar, el sujeto puede adoptar una perspectiva reflexiva ante sus propias necesidades e intereses. Estos, así como su propia identidad, se transforman y elaboran dentro de discursos sociales (Baynes, 1992, pp. 143-146)¹³².

La diferencia relevante entre este modelo de persona y el de Rawls no se refiere tanto a los detalles de su caracterización, sino a su papel dentro de la teoría. Este modelo no se ofrece como un punto de partida desde el que construir o deducir un conjunto restringido de principios de justicia, sino simplemente como condiciones de la agencia humana. No es casual que lo que aquí acaba de exponerse pueda presentarse como la versión subjetiva de la exposición que en el capítulo anterior se hizo de la posibilidad de la agencia desde sus condicionamientos objetivos¹³³. Este modelo se presenta, además, como una justificación del punto de vista de la racionalidad intersubjetiva y de la relevancia de las prácticas deliberativas de justificación en las que todos los sujetos, considerados como falibles, diversos e insustituibles, dan sus razones y puntos de vista. Por ello, tales presuposiciones sustantivas deben estar sujetas permanentemente al cuestionamiento y a la investigación y verse «no como el intento de plantear una doctrina moral abarcante aceptable para todos, sino como el descubrimiento dialéctico de premisas y argumentos que están implícitos, no sólo en los debates contemporáneos culturales e intelectuales, sino también en las instituciones y prácticas sociales de nuestras vidas» (Benhabib, 2006a, p. 20).

¹³¹ Lo cual no es incompatible con que esta constitución se realice *también* incorporando otras dimensiones. Podría pensarse, por ejemplo, en condicionantes físicos o en factores intrasubjetivos (Aranguren, 2000).

¹³² Estos discursos deben entenderse en su diversidad social. Es un error, como veremos más adelante, interpretar estos discursos simplemente como una práctica justificatoria orientada al triunfo del mejor argumento. Benhabib, por ejemplo, enfatiza la importancia de la narratividad en el desarrollo de las identidades sociales, una práctica que no se interpreta adecuadamente como un toma y daca de argumentos hacia la victoria del mejor.

¹³³ Allí, como se recordará, también se enfatizaban los dos rasgos aquí fundamentales: la diversidad de posicionamientos sociales o dinámicas estructurales abiertas a interpretaciones conflictivas y la capacidad del sujeto para adoptar distancia frente a normas y recursos y cuestionar tanto estos elementos en sí mismos como su aplicación.

Es cierto que Habermas definió los criterios de una situación ideal de habla y les dio un carácter de algún modo trascendental, independientes de la voluntad de los agentes deliberantes: si estos querían «jugar» a tal práctica, debían aceptar unas reglas implícitas en ella. En el debate entre Rawls y Habermas, Rawls interpretaba la situación ideal de habla de Habermas como una propuesta normativamente equivalente a su posición original en tanto que «mecanismos de representación» (Rawls, 1998, pp. 84-89). Esto, sin embargo, es un error. La diferencia entre ambas es radical, precisamente en su relación con la deducción de principios de justicia. Rawls empleaba su posición original para deducir principios sustantivos racionales y definitivos de justicia. Desde la perspectiva de Habermas, los principios sustantivos de justicia sólo podían ser productos de deliberaciones reales cuya legitimidad se evaluaba según la calidad de tal deliberación. Los criterios diseñados se aplican además a elementos diferentes. En el caso de Rawls, los criterios de la posición original (el velo de la ignorancia, interés propio, etc.) se aplican al modo de razonamiento monológico, hipotético e individual de la persona. En Habermas, sus criterios no restringen de entrada los razonamientos de la persona, sino el modo como los razonamientos se ponen en común. Es imposible que nos abstraigamos de nuestra posición social, de nuestras solidaridades, etc., de modo que todo el sentido de la razón práctica es gestionar tal diversidad, no negarla de partida universalizando la interpretación de racionalidad de un filósofo tan situado socialmente como cualquier otro agente. En este contexto, el modelo discursivo habermasiano tiene al menos cuatro ventajas frente a la propuesta de Rawls: 1) el punto de vista moral no se entiende como un proceso hipotético, sino como diálogo efectivo; 2) no se imponen restricciones de partida al razonamiento ni al conocimiento; 3) no se impone ningún asunto privilegiado de disputa moral; y 4) en el discurso se pueden introducir metaconsideraciones sobre las condiciones del diálogo (Benhabib, 2006a, pp. 193-194).

4.1.2. El principio de justificación y las condiciones de la buena deliberación

Frente al desacuerdo, toda sociedad comunicativamente integrada (al menos en parte, pues toda sociedad está también sistémicamente integrada (Habermas, 2010, p. 102)) dispone de cierta «práctica de deliberación y justificación que llamamos argumentación» (Habermas, 1999, p. 75). Frente a la diversidad insustituible de perspectivas, intereses o razones, ya no basta la propia imaginación para ponerse en el lugar de los demás. La intuición de la ética discursiva es que nuestra atención debe ponerse en los *procedimientos* para gestionarlos, en los modos en que funciona la práctica argumentativa.

Para entendernos entre nosotros, para saber lo que los otros podrán aceptar o decidir, o para saber lo que es igualmente bueno para todos, necesitamos «la perspectiva ampliada del nosotros de una comunidad que no excluye a nadie» (Habermas, 1999, p. 61). Para la ética discursiva resulta fundamental la interpretación intersubjetiva del imperativo categórico kantiano según la cual sólo son válidas las normas que suscitan (o podrían suscitar¹³⁴) la aprobación de todos los interesados en tanto que participantes en un discurso práctico (Benhabib, 2006a, p. 52; Habermas, 1999, p. 64). Este principio, al que Habermas denominó «principio discursivo» (D)¹³⁵, constituye una interpretación de lo que supone *justificar* a través de la razón práctica, de ahí que algunos autores prefieran emplear la denominación «principio de justificación» (Forst, 2014c, pp. 18-22). El sentido de esta práctica es la «búsqueda cooperativa de la verdad» (Habermas, 2010, p. 299)¹³⁶. Cuando se formula una pretensión de validez de un enunciado práctico, esta pretensión sólo será resuelta si es aceptada por todos los interesados a través de una práctica discursiva que consiste en el intercambio de razones, perspectivas, intereses, etc.,

¹³⁴ Aprobación que podrían suscitar tales normas en ausencia de discursos reales. En este caso, el carácter hipotético de la aprobación supone una validez provisional y condicionada a la realización de discursos reales, siempre potencialmente sospechoso de dejar fuera de consideración perspectivas discrepantes. En general, sin embargo, el producto de todo discurso será provisional, porque en ninguno se puede incluir de hecho a *todos* los interesados ni la participación de estos será plenamente *igual*.

¹³⁵ Habermas pensaba que para hacer operativo “D” había que complementarlo con el «principio de universalización» («U»): «una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados» (Habermas, 1999, p. 74). No hago mención a este principio en mi exposición de la ética discursiva porque estoy de acuerdo con Benhabib en que «U» es «es redundante en la teoría de Habermas y que no agrega más que confusión consecuencial a D» (Benhabib, 2006a, p. 52). En el próximo capítulo se expondrá por qué es un error interpretar D de modo necesariamente consecuencial.

¹³⁶ Dado que la «verdad» de una proposición significaría que es válida para todo posible contexto de justificación actual y futuro, algo a lo que no se tiene acceso, sería necesario distinguir verdad de «aceptabilidad racional», que meramente significa «justificado en nuestro contexto». Debido a que sólo tenemos acceso a contextos concretos, parece razonable la postura de Rorty según la cual el concepto de verdad sería redundante (Rorty, 2000). No obstante, retomando a Kant, no deberíamos rechazar demasiado a la ligera el papel de los ideales de la razón a los que pertenecería la idea de «verdad», en tanto que elementos organizadores del esquema amplio de nuestro conocimiento. Estos ideales, sin embargo, no se pueden entender como necesidades trascendentales de la razón. Serían más bien ideas pragmáticas que organizan nuestro pensamiento y, como tales, deberían ser evaluadas discursivamente según el papel beneficioso o perjudicial, liberador o esclavizador, en la actividad intelectual o práctica del ser humano. La ética discursiva es coherente con esto, al insistir en la necesidad de poner en cuestión y evaluar reflexivamente, *dentro del mismo discurso*, sus propios presupuestos. Por otro lado, como no existe un mundo moral o ético independiente, en el sentido que el realismo crítico habla de un mundo natural independiente de nosotros, es necesario distinguir entre la aceptabilidad racional de los enunciados asertóricos y de los prácticos. En el primer caso, la aceptabilidad racional «sólo *anuncia* la verdad», sólo significa que se han cumplido ciertas condiciones de afirmación, en el segundo caso el discurso «fundamenta el reconocimiento de la norma», el discurso hace una «contribución constitutiva a la validez de las normas morales» (Habermas, 1999, p. 70).

en general «justificaciones», a las que se define aquí como cualquier intervención discursiva dentro de discursos prácticos para apoyar la pretensión de validez de un enunciado. Mediante esta práctica pretendemos comprender por qué para algunos agentes un enunciado práctico es válido mientras que para otros no, sometiendo a crítica las razones, intereses, perspectivas, etc., ofrecidas. En el discurso no sólo se analiza lo que se presenta como válido para todos los interesados, sino también los argumentos, los deseos, intereses o valores que ponen en juego. Quiénes constituyen «los interesados» dependerá del tipo de validez que se supone a la norma. Si se supone una validez moral, los interesados serán todos los sujetos capaces de razonamiento práctico y el discurso en cuestión tendría que estar abierto a todos sin excepción. En este caso está en juego lo que cualquier persona está legitimada para demandar de cualquier otra. La validez ética o política aspiraría a un contexto de justificación más restringido, reclamando tan sólo validez para los integrantes de una comunidad ética o política (Forst, 2002, pp. 241-275). No obstante, como se verá en el próximo capítulo, dado que cualquier enunciado normativo aspira a ser correcto, aunque su aplicación se restrinja a alguna comunidad concreta, tal corrección sólo puede ser hecha valer mediante una apertura discursiva a todos.

El entendimiento que se logra comunicativamente de este modo constituye un mecanismo de coordinación de acciones (Habermas, 2010, p. 79). En las sociedades contemporáneas, en las que ya no se apela a Dios o a la Naturaleza para justificar las obligaciones, la relevancia social de los discursos de justificación consiste en que son capaces de coordinar las acciones de los actores de modo vinculante. «La “obligación” presupone ciertamente el reconocimiento intersubjetivo de normas morales o de prácticas comunes que fijan para una comunidad de modo convincente aquello a lo que están obligados los actores así como lo que han de esperar unos de otros» (Habermas, 1999, p. 29). Toda sociedad políticamente organizada impone a sus integrantes un conjunto de normas que supone de obligado cumplimiento. Este carácter vinculante, sin embargo, no se puede explicar sólo apelando a motivos instrumentales (id., 41), pues individuos guiados sólo por ellos rechazarían tal carácter tan pronto como el interés propio considerase favorable saltarse las normas (problema del *free rider*).

Los pensadores liberales, tanto de la tradición rawlsiana como habermasiana, insisten, siguiendo la sociología de Durkheim o Parsons, en que ninguna sociedad es posible apelando sólo al interés propio o a la violencia para el seguimiento de las normas (Barry,

1997, pp. 59-77; Baynes, 1992, p. 81; Rawls, 2013, pp. 176-180). Las personas deben entenderse mutuamente, así como comprender y aceptar (al menos en parte) las pretensiones de validez de las normas y principios que aspiran a regular la conducta de todos, porque son válidas en general y no sólo porque beneficien su interés propio. La idea de una norma que obliga independientemente de nuestros intereses sólo es inteligible apelando a la autovinculación de la voluntad a través de la justificación por medio de razones «correctas». La corrección de los enunciados prácticos sólo puede hacerse valer extendiendo nuestras justificaciones «más allá del mundo subjetivo del actor, accesible privilegiadamente por éste, hacia un mundo social intersubjetivamente compartido» (Habermas, 1999, p. 54). Algo está justificado si podemos dar cuenta de ello *ante los demás*. La pretensión de validez de una norma, que como vimos sólo se puede hacer valer si suscita la aprobación de todos (según D), está estrechamente conectado con el papel social de la norma, su carácter vinculante, «cohesionador» social o estabilizador de expectativas de comportamiento.

No obstante, la propuesta de la ética discursiva no se reduce a una interpretación de qué significa justificar mediante la razón práctica. También propone las condiciones de una «buena» justificación a través de un análisis de las presuposiciones pragmáticas de la práctica argumentativa. El núcleo de la ética discursiva estaría formado tanto por lo que significa justificar una norma como por los presupuestos de la argumentación (Baynes, 1992, p. 114). Una norma es válida si es aceptada por todos a través de discursos en los que se exponen, aceptan y rechazan razones a favor y en contra de ella. Dada la importancia para la validez de tal norma de lo que ocurre en estos discursos, se necesita una aclaración de cómo son o deben ser estos. Para que la práctica argumentativa pueda alcanzar el resultado que de ella se espera obtener (normas y valores que obtengan el asentimiento racionalmente motivado) deben cumplirse algunas condiciones. En general, las perspectivas de cada cual deben ofrecerse «sin coerciones y sin recortes» y el asentimiento a la norma debe darse en base a las mejores razones e informaciones ofrecidas desde tales perspectivas (Habermas, 2010, p. 300).

La validez de las normas o principios prácticos está sometida a nuestra aceptación racional pero, según Habermas, las reglas de estos discursos, «las estructuras y procedimientos del proceso de argumentación, proceso que sirva a un tiempo a la generación y descubrimiento de las normas de una vida en común regulada rectamente» *no están a nuestra disposición* (Habermas, 1999, p. 70). Existen ciertos presupuestos

universales implícitos en la práctica de la argumentación, de modo que todo agente que entre en tal juego, que se proponga argumentar algo frente a los demás o que aspire a argumentar bien, debe seguirlos. Si no lo hace, no significa que se comporte de un modo moralmente incorrecto, sino que no ha practicado correctamente una argumentación. De acuerdo con este filósofo, ésta es una *competición* cooperativa entre argumentos en la que los más convincentes establecerían los enunciados aceptables racionalmente. Dado que un buen argumento es algo que debe probarse discursivamente frente a todas las demás posibles contribuciones,

«la aceptabilidad racional de una emisión reposa en último término en razones conectadas con determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación. Nombraré sólo las cuatro más importantes: (a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; (b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; (c) los participantes tienen que decir lo que opinan; (d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas» (Habermas, 1999, p. 76).

Como ya se ha dicho, estos criterios son según Habermas propiedades pragmáticas del discurso argumentativo. Son las reglas del juego de la argumentación. Si no se cumplen, no se actúa de un modo moralmente incorrecto, sino que se «juega» mal a la argumentación. Habermas enfatiza el carácter *no moral* de las reglas de la buena argumentación por dos razones fundamentalmente. Por un lado, busca una fundamentación transcultural que blinde el igual respeto de todos los agentes capaces de lenguaje y acción. Desea afirmar a la vez el principio moderno de autonomía (cualquier norma moral, legal o ética debe ser obra de quienes han de someterse a ella, es decir, estos deben ser autolegisladores de sí mismos), pero establecer de una vez para todas, sacar de las deliberaciones, el principio liberal fundamental del igual respeto. Además, a Habermas le preocupa que se piense que el principio «D», que según él puede obtenerse de tales presupuestos universales de la argumentación, pueda ser sospechoso de privilegiar alguna interpretación culturalmente sesgada (Habermas, 1999, p. 75). Al igual que Rawls busca fundamentos «neutrales», y nada parecería más neutral moralmente que unos fundamentos no morales. Por otro lado, Habermas quiere escapar de la objeción de «circularidad» en la que supuestamente caería si pretendiese justificar la universalidad de normas morales presuponiendo la universalidad de alguna otra norma moral más básica. Las reglas de la buena argumentación son una coacción trascendental (están dadas *a*

priori) del juego de la argumentación y no pueden justificar la obligatoriedad de normas fuera de esta práctica. Esta obligatoriedad sólo se justifica a través de las razones morales o de otro tipo que se ofrecen dentro de tal juego (correctamente ejecutado) (id., 76-77).

Se ha expuesto todo lo anterior para resaltar la discrepancia de la propuesta de Benhabib, Young o Fraser con esta estrategia de fundamentación pragmatista. Toda práctica implica la existencia de algunas reglas relativas a su buen desarrollo, unas reglas del «juego» que deben ser seguidas si se quiere decir que realmente se ha jugado a ese «juego». Sin embargo, de aquí no se sigue que estas reglas estén trascendentalmente dadas. Toda práctica es histórica, y sus reglas evolucionan con la historia¹³⁷. Toda interpretación de reglas es un producto discursivo y todo discurso es contingente y debe ser historizado (Fraser, 1997, p. 216). Además, toda práctica y toda interpretación de ella están atravesadas por los valores y normas, lo que implica que toda práctica, incluida las epistémicas, deben ser comprendidas en sus contextos socioculturales (McCarthy, 1990, p. 438). El modo socialmente aceptado de cómo se debe jugar una práctica es un producto de los valores y normas socialmente aceptadas en ese momento. Por supuesto que para considerar que una justificación es válida para alguien, debe suponerse que es aceptada por ese alguien. Pero de esto no se sigue que el proceso de su justificación deba necesariamente seguir los cuatro criterios mencionados más arriba. En una sociedad teocrática medieval, la palabra de Dios se aceptaba como justificada a pesar de que el campesino y el Papa no tuviesen las mismas oportunidades de hacer contribuciones relevantes en el discurso. Más bien una norma se aceptaba como válida porque el Papa o el rey así lo decían, indicando que tal era la voluntad de Dios.

De acuerdo con Benhabib, lo que Habermas denominaba «presupuestos comunicativos universales y necesarios del habla argumentativa», implican «evidentes supuestos éticos»: el derecho de todos a ser partícipes de los discursos de argumentación (*principio de respeto moral universal*) y que dentro de estas conversaciones cada uno tiene los mismos derechos (*principio de reciprocidad igualitaria*) (Benhabib, 2006a, p. 43). Estos principios responden a convicciones morales histórica y socialmente situadas¹³⁸. Según

¹³⁷ Aquí se presupone la concepción de la agencia y de la praxis desarrollada en el capítulo precedente, en concreto en los apartados 3.1.3., 3.2.2. y 3.2.3.

¹³⁸ No debe suponerse *a priori* que estos principios «proceden» de la modernidad de las sociedades «occidentales». No es necesario negar que versiones de tales principios se hayan dado o incluso hayan sido tomados de otras sociedades en diversos momentos históricos. Lo que parece indudable es que hoy tales principios son ya patrimonio de todas las sociedades o grupos «culturales», aunque tan sólo sea en tanto que enarbolados por los subgrupos contra-hegemónicos.

Habermas, los presupuestos pragmáticos de los actos de habla corresponden al saber de los agentes morales competentes, sin embargo, no existe ninguna descripción unívoca de tal saber: «la estructura formal del razonamiento posconvencional moral permite una cantidad de interpretaciones morales sustantivas, y estas siempre se dan presuponiendo un horizonte hermenéutico de normas y valores que se han convertido en aspectos de un mundo de la vida moderno» (id., 44).

Al universalismo pragmático habermasiano, Benhabib opone un «universalismo históricamente consciente de sí mismo», según el cual

«los principios de respeto universal y de reciprocidad igualitaria son nuestra clarificación filosófica de los elementos constituyentes del punto de vista moral desde el interior del horizonte normativo hermenéutico de la modernidad. Estos principios no son la *única interpretación permisible* de los constituyentes formales de la competencia de actores morales posconvencionales, ni son presupuestos trascendentales inequívocos que todo agente racional que haga una reflexión profunda deba reconocer» (Benhabib, 2006a, p. 45).

Esta moralización de los criterios de la buena argumentación fuerza a abordar de un modo muy diferente las dos cuestiones que Habermas pretendía evitar mediante su justificación trascendental-pragmatista. Desde esta perspectiva, la «circularidad» no se considera un problema o una objeción, sino una característica de la razón práctica, de una razón que se fundamenta a sí misma en condiciones nunca ideales. La razón práctica es autorreflexiva, tiene la capacidad de volver sobre sí misma en una continua reconsideración de sus presupuestos. Lo que habría, por lo tanto, no es un «círculo vicioso» sino uno *virtuoso* (Benhabib, 2007, pp. 450-452; Fraser, 2008a, pp. 92-93). Esta interpretación encaja bien con una idea importante de la ética discursiva, a saber: la comprensión de los discursos como procesos nunca acabados en los que se puede cuestionar reflexivamente sus propios presupuestos. La razón práctica, desde esta perspectiva, sería más correctamente interpretada no como una deducción de principios desde fundamentos seguros, sino como el desarrollo de procesos de aprendizaje (Baynes, 1992, p. 136; Habermas, 1998a, pp. 175-176; 2004b, p. 153).

No obstante, es importante resaltar que lo que está en juego es la interpretación de las reglas pragmáticas de la buena argumentación, no que haya reglas de la buena argumentación. Es decir, «en la medida en que son reglas pragmáticas necesarias para

hacer que continúe la conversación moral, sólo podemos ponerlas entre paréntesis para cuestionarlas pero no suspenderlas por completo» (Benhabib, 2006a, p. 47). Tal interpretación debe hacerse además desde una *adecuada contextualización* histórica y social. Del «universalismo históricamente consciente» de Benhabib se desprende que la versión habermasiana de un principio de discurso inclusivo sin restricciones es válido *sólo si* es cierto que los principios de respeto moral universal y de reciprocidad igualitaria forman realmente parte de «los presupuestos morales del horizonte cultural de la modernidad» (id., 45). En este punto, tanto Benhabib (id., 45) como Fraser (Fraser, 2006b, pp. 156-158) recurren a la idea rawlsiana de *equilibrio reflexivo*, aunque convenientemente modificada. Estas filósofas difieren de Rawls en que no toman el equilibrio reflexivo como un mecanismo de ajuste monológico que sirve para afinar la representación de ciertas ideas en un mecanismo hipotético. El método de Rawls, como vimos en el primer capítulo, estaba formado por dos elementos que se interpelaban mutuamente, el equilibrio reflexivo y la posición original. Fraser y Benhabib liberan al equilibrio reflexivo tanto de su vinculación con la posición original como de su limitación monológica. En ambos casos, sin embargo, el equilibrio reflexivo se emplea para enfatizar la dependencia necesaria de toda propuesta normativa de los «presupuestos morales del horizonte cultural» de la sociedad para la que tal propuesta reclama validez (Benhabib, 2006a, p. 45). No es necesario aspirar a justificaciones definitivas que blinden de una vez por todas y saquen de la deliberación los principios que estimamos como fundamentales, en este caso el principio liberal fundamental de igualdad de autonomía y valor moral. Se pone aquí en juego, como ya se comentó en el segundo capítulo, una concepción más humilde de la crítica filosófico-normativa según la cual lo que se pretende es apoyar y clarificar los deseos y las luchas de nuestra época. Es difícil negar que ese principio liberal de igualdad, en alguna de sus posibles interpretaciones, forme hoy parte de la cultura política *global* contemporánea¹³⁹. El punto de vista moral, nos dice Habermas, «se encuentra ya en la sociedad misma», pues los movimientos sociales impulsan a tenerlo en cuenta en la crítica que realizan de las sociedades modernas (Habermas, 1998a, p. 176).

¹³⁹ No se dice aquí que este principio sea aceptado en este momento, de hecho, por todos los agentes, sino que se trata de un principio que forma parte del bagaje normativo de cualquier sociedad o grupo cultural. Incluso en sociedades no democráticas, la existencia de movimientos de contestación muestra ya este principio en operación. Incluso agentes que explícitamente lo nieguen, tendrán que enfrenarse en su propio entorno cultural a este mismo principio en operación.

En cualquier caso, el paradigma de justicia democrática encuentra aquí su límite, pues parece *querer* hablar sólo a los que orientan su lucha desde el principio de igualdad de autonomía y valor moral¹⁴⁰. Esto ya no debería extrañarnos, pues como se dijo en el anterior capítulo, «a critical social theory frames its research program and its conceptual framework with an eye to the aims and activities of those oppositional movements with which it has a partisan, though not uncritical, identification» (Fraser, 1989, p. 113). La teoría se ofrece a clarificar *ciertas* luchas. Sin embargo, en la medida en que no acepta sus intuiciones morales de un modo acrítico, sino que las examina mediante un equilibrio reflexivo en el que se introducen además otras consideraciones de la teoría social, la teoría política, la filosofía moral o la ciencia empírica, la teoría crítica (que en este caso aspira a ser una teoría de la justicia), «aprende de la cultura política contemporánea y, al mismo tiempo, preserva su independencia crítica» (Fraser, 2006b, p. 157). Por otro lado, en tanto que este proceso reflexivo trasciende la reflexión monológica y se ubica en el espacio intersubjetivo de la búsqueda cooperativa de la verdad en la que diferentes tradiciones, perspectivas y posicionamientos son contrastados, es posible pasar de una mera aclaración hermenéutica a una apropiación crítica (Habermas, 1998a, pp. 175-176).

4.1.3. Principio del discurso y principios de justicia

El principio del discurso no es aún un principio de justicia. El principio del discurso pertenecería aún, más bien, a una teoría de la racionalidad y su objetivo sería expresar «un sentido inespecífico de la validez normativa» (Habermas, 2010, p. 172). Su objetivo es aclarar las prácticas comunicativas en las que las personas nos proponemos entendernos mutuamente en torno a pretensiones problemáticas de validez normativa¹⁴¹. Según Habermas, este principio «sólo explica el punto de vista desde el que pueden fundamentarse imparcialmente normas de acción, para lo cual parto de que el principio mismo se funda en las relaciones simétricas de reconocimiento inscritas en las formas de

¹⁴⁰ Alguien, nos dice Forst, «who does not understand himself morally can never be brought to see the point of morality» (Forst, 2014c, p. 58). Si alguien no reconoce de entrada el deber/derecho de justificación recíproca de los enunciados normativos que aspiran a validez intersubjetiva, entonces no puede ser llevado a entenderlo. Esta posición responde a un controvertido retorno de Forst a Kant para justificar que el reconocimiento del deber fundamental de ofrecer justificaciones constituye el elemento esencial de la moralidad. Tal deber, nos dice, se nos da como un «hecho» de la razón (Forst, 2014b, p. 145). Contra toda la tradición crítica que frente a Kant ha insistido en la historicidad de los valores e ideas regulativas de la razón, Forst vuelve a un racionalismo ahistórico. De un individuo que cuestionase el deber de justificación recíproca sólo se podría decir que tiene atrofiada su «razón», una «razón» ahistórica y universal que nos impone «hechos» objetivos que al filósofo corresponde desvelar.

¹⁴¹ Habermas denomina a estas prácticas «discursos racionales» (Habermas, 2010, pp. 172-173)

vida comunicativamente estructuradas» (id., 173-174). Ya se ha explicado por qué debemos rechazar la justificación trascendental-pragmática de tales relaciones simétricas de reconocimiento. Estas se justifican más bien a partir de un principio de igualdad de autonomía y valor moral históricamente situado y de alcance muy general. No algo dado trascendentalmente, sino una frágil conquista contingente¹⁴². No nos debería sorprender a estas alturas, a casi dos siglos de distancia del joven Marx, que la teoría esté atravesada por valores y principios prácticos. Frente a ellos, no hay que negarlos o intentar presentarlos como otra cosa, sino explicitarlos y analizar sus frutos socio-políticos, su aporte a la vida de las personas.

El principio de discurso, por lo tanto, sería la aplicación del principio de igualdad de autonomía y valor moral a las prácticas de entendimiento racional en las que se busca analizar las pretensiones de validez de cualquier norma. Considerando lo dicho en el capítulo anterior, se tendría que llegar a un principio equivalente para la teoría de la justicia, interpretando dicho principio de igualdad de autonomía y valor moral para la evaluación de las relaciones o prácticas sociales en general (Fraser, 2007, p. 330). Estaríamos, por lo tanto, ante un principio con un alcance más «denso», que busca realización sustantiva en todo el amplio campo de las estructuras sociales. La práctica de la argumentación o justificación sería tan sólo una de las múltiples prácticas sociales que deberían ser evaluadas desde la perspectiva de la justicia. Es decir, el principio que define cómo se realiza justamente esta práctica (principio del discurso en términos de Habermas, o de la justificación en términos de Forst), sería una aplicación particular del principio de justicia más general.

Tal aplicación del principio de igualdad de autonomía y valor moral para la teoría de la justicia debe hacerse, además, con la vista puesta en las reclamaciones de injusticia sentida realmente en el mundo social (Young, 2000b, pp. 14-16). Un principio fundamental de justicia adecuado no es sólo una interpretación en abstracto de lo que la igual autonomía y valor moral de las personas exige *per se*. Dado que las posibles interpretaciones son múltiples, la más adecuada será la que permita tanto una aproximación más comprehensiva y crítica a la densidad y complejidad de las relaciones sociales, como aclarar y dar respuestas de un modo inclusivo a las diversas injusticias

¹⁴² Es decir, un logro por el que se debe luchar. Las teorías (de Rawls o Habermas) que pretenden presentar tales logros como una necesidad evidente y obvia caen en una complacencia peligrosa que ignora que tal principio debe ser activamente cultivado.

sentidas, sin excluir *a priori* ninguna. Tanto Fraser como Young o Forst ofrecen diferentes principios fundamentales de justicia en este sentido. Fraser propone la «paridad participativa» (Fraser, 2006a, pp. 40-43), Young una concepción idealizada de inclusión que se concreta en los ideales de «self-development» y «self-determination» (Young, 2000a, pp. 27-33) y Forst el «principio de justificación» (Forst, 2014c, pp. 1-3). Por supuesto, proponer un principio u otro acarrea todo un conjunto de suposiciones ontológicas, de objetivo o alcance de la teoría de la justicia, cuyas diferencias entre las propuestas de estos autores se tratarán en el próximo capítulo.

En cualquier caso, cada uno de estos principios sería, para estos autores, un núcleo normativo, un ideal de justicia que es «even more abstract than a set of principles» (Young, 2000a, p. 33). Es decir, se colocaría en un plano diferente al de los principios de justicia más concretos o sustantivos, los cuales deben ser discutidos y decididos para cada práctica concreta cuya injusticia se pretende resolver. La justicia busca desinstitucionalizar las injusticias, para ello cada relación social, cada dinámica institucional o cada relación de poder debe ser evaluada preguntándonos, por ejemplo en la terminología de Fraser, si tales relaciones cumplen con la «paridad participativa»¹⁴³. La aplicación de este principio, sin embargo, no es directa. Su aplicación debe hacerse estudiando la relación social en concreto y el modo como en ella se puede entender la igualdad de autonomía y valor moral. Tal reflexión nos llevaría a normas concretas de justicia y a modos específicos en que la injusticia de tales prácticas podría ser desinstitucionalizada¹⁴⁴. Tal como hemos visto en los capítulos anteriores, las dinámicas de distribución o reconocimiento pueden interpretar de formas no coincidentes el sentido de esta «paridad».

Los principios de «la diferencia» o del «derecho igual a un mismo esquema de libertades básicas», que Rawls proponía como los principios fundamentales de la justicia y que según él podían ser deducidos directamente de una aclaración del punto de vista moral (la posición original), no serían desde la perspectiva del «paradigma de justicia democrática» principios de justicia fundamentales. Serían, en cambio, principios concretos sustantivos que un ciudadano cualquiera propone para evaluar unas estructuras particulares (el

¹⁴³ En el próximo apartado se analizará este principio. Permítaseme aquí sólo nombrarlo sin explicarlo.

¹⁴⁴ Esto es lo que Fraser denomina *Escalas de justicia* el *qué* de la justicia, las diversas dinámicas estructurales que deben ser corregidas y el esfuerzo por establecer los modos en que sus injusticias podrán ser desinstitucionalizadas.

Estado), la validez de los cuales no se puede extraer directamente del punto de vista moral, sino de discursos reales desarrollados por los concernidos (Baynes, 1992, p. 135). Proponer el modo preciso en el que se ha de desinstitucionalizar alguna injusticia concreta no sería el objetivo de una teoría crítica de la justicia. Las formas de desinstitucionalizar las injusticias tendrían que ser, más bien, la elaboración intersubjetiva que las personas en conjunto realizan de sus reclamos de injusticia. El papel de la teoría, por su parte, como ya se ha dicho anteriormente, tendría que ser la de ofrecer esquemas conceptuales y puntos de referencia normativos generales, desarrollados considerando una multitud de elementos provenientes tanto de la filosofía moral como de la teoría social o política, que «puedan servir como patrones y guías» del proceso de autoaclaración que los ciudadanos hacen de sus luchas y deseos (McCarthy, 1997, p. 54). Las prácticas sociales a través de las cuales se institucionaliza la injusticia son demasiado complejas y están demasiado abiertas a interpretaciones conflictivas como para poder aspirar a dar respuestas concretas definitivas desde la teoría. No se puede esperar de la filosofía «el desarrollo de la idea consensuable de una sociedad justa» (Habermas, 1998b, p. 71) o «desvelar y articular bases de acuerdo» (McCarthy, 1997, p. 54). Tal idea o tales bases deben dejarse a la elaboración discursiva que desarrollan los ciudadanos.

No obstante, para cualquier propuesta normativa que acepte el marco teórico de la ética discursiva, como hace el «paradigma de justicia democrática», el principio de discurso y las prácticas de argumentación a las que se aplica tienen una *posición especial*. Como ya hemos dicho, este principio y estas prácticas determinan el modo de establecer la validez de cualquier reclamación normativa. Por lo tanto, cualquier reclamación de lo que la justicia exige, cualquier elaboración de principios sustantivos de justicia o el contenido de cualquier «idea consensuable de una sociedad justa» debe necesariamente pasar por discursos de justificación que cumplan con los criterios de la buena argumentación (una argumentación en la que se respete y se incluya a todos por igual). En palabras de Fraser, la «paridad participativa», que como vimos era su marco normativo superior de referencia, «debe aplicarse dialógica y discursivamente, a través de procesos democráticos de debate público» (Fraser, 2006a, p. 47). A esto es a lo que Fraser se refiere con el *cómo* de la justicia (Fraser, 2008a, pp. 58-60): discursivamente es como la justicia se hace valer¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Como veremos en el capítulo sexto, la dimensión «metapolítica» del *cómo* no sólo se aplica al *qué* de la justicia (las aplicaciones de la paridad participativa a los casos concretos) sino también al *quién*, esto es,

Parecería que el principio de discurso es un principio aún más fundamental que el de «paridad participativa». No sería, como hemos dicho antes, una aplicación particular del principio de la «paridad participativa» a unas prácticas concretas de entre las muchas que hay en la sociedad, a saber: las prácticas de debate público en las que se establece la validez de las reclamaciones normativas. Dado que tanto la validez del principio en sí mismo como sus aplicaciones dependen de la «justicia» de su justificación intersubjetiva, parece que la justicia de esta práctica sería el elemento fundamental o prioritario de la justicia. Así lo ha creído Forst. Para él lo prioritario de la justicia no sería abordar críticamente las diversas relaciones de poder que en múltiples formas se dan en la sociedad, sino tan sólo las características formales de las justificaciones y los procedimientos mediante los que se ponen en común. Un principio de la razón práctica, de una teoría de la racionalidad, parece transformarse directamente en el principio fundamental de la justicia. *Un dominio justificado* sería por lo tanto, directamente, *un dominio justo* (Forst, 2014b, pp. 15-23). Dado que aquí se entiende «lo político» como la práctica de justificación en la que las personas verifican la validez de las normas o instituciones a las que están sometidas (id., 16), estas ideas constituyen el punto de arranque del debate en torno a la prioridad de «lo político» dentro de la teoría de la justicia (Forst, 2014b, pp. 129-147; Olson, 2008). Se volverá sobre este debate en el próximo capítulo, al analizar las diferencias entre las propuestas de Forst y Fraser. Antes de terminar este, quisiera comentar algunos matices discrepantes en torno al modo habermasiano de interpretar la práctica argumentativa.

Se ha dicho más arriba que Habermas interpreta la práctica argumentativa como una *competición* a la búsqueda de los mejores argumentos. Los argumentos vencedores generarían convencimiento, generando el consenso necesario para establecer la validez del enunciado en liza (Habermas, 1999, pp. 75-76). Es célebre la crítica de Marx a la teoría de la evolución, en la que veía una proyección del ideal competitivo de la economía política malthusiana al reino animal (Marx y Engels, 1975, pp. 23-24). ¿Por qué hablar de competición? Habermas da una gran importancia a que en estas prácticas argumentativas, si quieren lograr su objetivo de establecer la validez de un enunciado normativo, se debe alcanzar un consenso, un «acuerdo racionalmente motivado, si se da el caso, a partir de las mismas razones» (Habermas, 1998a, p. 161). No se necesita un

los sujetos cuyas reivindicaciones son legítimas y deben poder participar en las deliberaciones sobre el qué.

compromiso, en el que cada cual puede asentir por diferentes razones, sino un *consenso*. Obviamente, para alcanzar este fin se necesitan argumentos *vencedores*, que demuestren su mayor *fuerza* de convicción frente al resto, que *seleccionados* racionalmente nos permitan desprendernos de toda otra concepción débil. *Tal vez* esta pudiera ser una aceptable conceptualización de una práctica argumentativa puramente ideal. Pero esta justificación iría en contra de la intuición básica de la ética discursiva como teoría crítica, que insistía en que sus propuestas son meras ideas regulativas que parten de un análisis del funcionamiento implícito en las prácticas *reales*, y cuyo único sentido se encuentra en alcanzar una mayor comprensión de lo que estas son, sin desfigurarlas con excesos idealistas. Una teoría de la justicia, además, sólo podría hacer uso de una teoría de la argumentación que pudiese visibilizar y no ocultar, integrar y no excluir, la multitud de herramientas que entran en juego en las prácticas de la argumentación en tanto que prácticas sociales reales, así como las desiguales dinámicas de poder estructurales que intersecan en ellas.

Por un lado, multitud de críticos, incluso desde dentro de la teoría discursiva, han criticado como completamente fuera de la realidad la exigencia de alcanzar un consenso a través del intercambio de justificaciones. Los «masivos contextos de fondo» (Habermas, 2010, p. 83) desde los que los agentes evalúan los argumentos válidos son demasiado diversos y complejos como para suponer que las razones que yo considero válidas podrán hacer valer su «fuerza de convicción» frente a cualquier otra persona a través de un mero intercambio de razones (Mansbridge, 1996, pp. 54-59). En la práctica discursiva que pretende establecer qué enunciado normativo es válido no sólo hay justificaciones de cognición transparente. También esto Kant lo vio con claridad, al postular que el progreso hacia el reino de los fines en nuestro mundo humano real, ni plenamente racional ni plenamente irracional, pasaba necesariamente por la elaboración común de nuestra sensibilidad, de un sentido común que se desplegaba a través de la estética (Arendt, 2012; Immanuel Kant, 2005, pp. 140-153).

Por otro lado, los elementos que explícitamente se ponen en juego en estas prácticas, los medios expresivos que los agentes emplean para dar a conocer su perspectiva, son más diversos que aquel toma y daca ordenado de argumentos persuasivos en lucha. Esta lucha justificativa, aunque seguramente sin enfatizar su carácter de *lucha*, sin duda es uno de los modos de comunicación reales que legítimamente se dan en las prácticas que pretenden establecer la validez de un enunciado normativo. Pero asimilar la totalidad de

esta práctica sólo con este modo de comunicación impondría *a priori* la exclusión de formas de comunicación que muchos agentes, normalmente los situados en posiciones subordinadas, necesitan emplear para que su perspectiva pueda ser comprendida o respetada. Young nos explica tres modos de comunicación que son excluidos por la interpretación habermasiana de la práctica de deliberación sobre la validez de enunciados normativos: el saludo, la retórica y la narración (Young, 2000a, pp. 52-80).

Además, una teoría de la justicia, al hacer operativo el principio de discurso, no puede olvidar los efectos que las relaciones de poder y el diferente posicionamiento estructural de los agentes tienen sobre su disponibilidad o capacidad para aceptar argumentos contrarios, haciendo que no siempre sea el «mejor» (en tanto que el argumento que respeta la igual autonomía y valor moral de todos) el que gane. «Cuando está en juego el poder sobre los recursos y sobre otros intereses materiales (uso legítimo de la tierra, por ejemplo), habrá una resistencia por parte de las mayorías a reconocer las justas reivindicaciones de las minorías» (Benhabib, 2006b, p. 231). Esta resistencia no tiene necesariamente que deberse a la mala voluntad de los interesados. En muchos casos, la dificultad se debe a los sistemas de conceptos o esquemas perceptivos que se emplean socialmente, los cuales, aun siendo herramientas fundamentales de todo discurso, se encuentran profundamente atravesados, tal como se insistió en el capítulo anterior, por dinámicas de poder y adaptados objetivamente al *statu quo*. Esta resistencia estructural hace que las prácticas de deliberación sobre la validez de enunciados normativos no puedan constar sólo de un limpio intercambio de argumentos, sino también de una «lucha democrática a través de manifestaciones, tomas, huelgas, abucheos y bloqueos» (id.).

Además, «el consentimiento nunca puede ser criterio de nada, ni de la verdad ni de la validez moral; más bien la racionalidad del procedimiento para alcanzar acuerdo es la que siempre tiene interés filosófico» (Benhabib, 2006a, p. 52). Es innecesario incluir el concepto del «acuerdo» dentro de la ética discursiva. Este en sí mismo no es una marca de su validez normativa, pues bien podría estar cimentado sobre el pesado poder simbólico de algunos. Lo importante no es tanto el *resultado* sino el *proceso*. La racionalidad comunicativa y su búsqueda de validez normativa debe entenderse como un amplio proceso histórico de aprendizaje moral. El rasgo fundamental de las prácticas de deliberación sobre la validez de enunciados normativos no es conseguir que todos acuerden el mismo conjunto de principios, sino desarrollar en el mundo social real «una conversación moral permanente» con final abierto (id., 53). Cuando en la comprensión

del modo en que se genera la validez normativa no se pone el énfasis en la generación de un consenso, sino en el cultivo de esta conversación permanente, «se hace menos hincapié en el *acuerdo racional* y más en sostener aquellas prácticas normativas y relaciones morales dentro de las cuales puede florecer y continuar el acuerdo razonado como *modo de vida*» (id.). En el mismo sentido rechazaba Dewey interpretar la democracia como un mero procedimiento para la toma de decisiones. La democracia debe entenderse, en cambio, como un *modo de vida* (E. S. Anderson, 2009; Dewey, 1993, p. 206)¹⁴⁶.

4.2. EL MONISMO NORMATIVO DE FRASER. LA PARIDAD PARTICIPATIVA

4.2.1. El valor moral igual como núcleo normativo.

Una propuesta de *justicia democrática* pretende ser *democrática* en tanto que reconoce que sus requerimientos normativos no pueden ser impuestos externamente sobre las personas a las que supuestamente obligan. Estas personas deben poder autoconcebirse como los autores de tales requerimientos. Se dirá que cualquier principio, norma o decisión son *legítimos* si cumplen con tal autoría. Al mismo tiempo, pretende ser una propuesta de *justicia*, en tanto que se propone como finalidad el estudio y la eliminación de la injusticia estructural (Fraser, 2007, p. 318). La restricción es bidireccional: ni las decisiones colectivas legítimas (sea como fuere que se entienda que una decisión

¹⁴⁶ Valorar la deliberación más como un proceso vivo en busca de un acuerdo racional mutuamente justificado que por la exigencia de alcanzar un acuerdo constituye también una vía adecuada para entender la relevancia o legitimidad de la regla de la mayoría. Esta no se entendería como un método de toma de decisiones legítimo en sí mismo porque supuestamente reflejase la equidad de un procedimiento en el que todos los intereses cuentan igual, sino como «indicadores de dónde recae el peso de la argumentación en un momento particular del proceso deliberativo» (Lafont, 2006, p. 18). Esta perspectiva permite también replantear la idea de la «dictadura de la mayoría», frecuentemente enarbolada por los pensadores liberales desde Tocqueville empeñados en embridar el margen de decisión de las mayorías democráticas. El problema aquí se situaría más en lo que ocurre en el proceso deliberativo previo a la toma de la decisión mayoritaria que en esta decisión misma. La solución a la «dictadura de la mayoría» no sería restringir el ámbito de decisión democrática, sino mejorar los procedimientos deliberativos, la inclusividad y efectividad de la esfera pública. La solución no sería menos democracia, sino *más* democracia. Además, se debe temer tanto la «dictadura de la mayoría» como la «dictadura de la minoría» (Shapiro, 1999, p. 33). Si nos fijamos en qué prevalece en la historia, probablemente nos tenga que preocupar más esta última. El mismo tipo de solución debe darse para ambos peligros. No hay ningún grupo de sujetos con las perspectivas o razones más autorizadas *a priori*, por lo que las deficiencias de la esfera pública no se pueden resolver con recetas fáciles del tipo del «derecho de veto» que Forst concede a los grupos supuestamente más afectados por las decisiones (Forst, 2005, pp. 40-41). En contextos discursivos en lo que no existe ningún modo transparente, directo u objetivo de determinar sin controversia qué argumentos son «generales y recíprocos», tal derecho de veto puede terminar siendo un mecanismo más con los que las minorías privilegiadas cuentan para defender sus privilegios.

cualquiera responde a la autoría de sus implicados) pueden llevar al mantenimiento, reforzamiento o nuevas formas de injusticia estructural, ni pueden imponerse especulativamente interpretaciones concretas sobre qué sea la injusticia estructural y cómo debe resolverse, al margen de los procesos democráticos de debate en torno a la aceptabilidad de decisiones, principios y normas. La democracia, en palabras de Shapiro, debería ser omnipresente, pero no omnipotente (Shapiro, 1999, p. 22). Ciertamente parecemos estar frente a un serio problema, pues tal como insiste Rawls, lo legítimo y lo justo no son lo mismo y no podemos esperar que sus exigencias sean coincidentes (Rawls, 1998, pp. 135-137).

Tanto Fraser como Forst intentan resolver este nudo teórico a través de un *monismo normativo*, colocando un único principio de mayor jerarquía a la base de esta bidireccionalidad constitutiva de la justicia democrática (Forst, 2014b, p. 141; Fraser, 2007, p. 328). Toda reflexión sobre justicia debe estar validada por la deliberación entre todos a los que se reclama seguimiento, pero el “juego” de esta deliberación está, a su vez, validada por el cumplimiento de *un* principio de justicia, a saber: que los agentes sean respetados como iguales o, más bien, que todos puedan *participar en igualdad*. Fraser y Forst desarrollan propuestas diferentes porque interpretan de modos dispares qué implica esta participación igualitaria. En lo que sigue nos basaremos en la propuesta que se considera más sólida y desarrollada, esta es, la de Fraser. Se dejará para más adelante la crítica a las propuestas rivales dentro de su misma familia de *justicia democrática*, especialmente la de Forst, pero también la de Young.

El principio de igual valor moral, por lo tanto, es el principio normativo de mayor jerarquía, pero también el de mayor abstracción, que se encuentra a la base de las prácticas (legítimas) deliberativas que buscan desarrollar tanto normas prácticas o decisiones colectivas, como interpretaciones de qué es una injusticia estructural¹⁴⁷. Dar relevancia a este principio no es algo original ni de Fraser ni de los integrantes del paradigma de justicia democrática. En general, es una reivindicación normativa de los autores liberales que también se toman en serio el principio moderno de autonomía, tal como lo analizamos

¹⁴⁷ Es preciso hacer notar que generalmente Fraser no dice que este «ideal moral central» sea simplemente el del «igual valor moral» de todas las personas, sino que se refiere a él como el ideal de «*autonomía y valor moral* iguales de los seres humanos» (Fraser, 2006b, p. 171). Es decir, Fraser presenta como componentes inseparables de la igualdad tanto la *autonomía* como el *valor moral*. Esto se debe a la bidireccionalidad que, como se ha dicho, atraviesa estructuralmente el paradigma de justicia democrática.

en el primer capítulo de esta tesis. Sus propuestas, sin embargo, tal como se defendió entonces, no incorporaban de un modo adecuado estos valores. Razón por la cual nos hemos visto empujados a analizar el paradigma de justicia democrática. Reconocer que la igualdad está a la base de la democracia o que, en general, es un ideal fundamental que gobierna las relaciones de unas personas frente a otras (y, por lo tanto, la justicia), es una idea central para Rawls (2013, pp. 34-36), Walzer (1993b, pp. 10-11), Sen (Forst, 2002, p. 145), Anderson (2009, p. 224) o Scheffler (2003, p. 21). Como vimos, este principio moral era también central en la versión de la ética discursiva elaborada por Benhabib, que aquí hemos preferido frente a ciertas características de la propuesta de Habermas. Frente al universalismo pragmatista de Habermas, Benhabib oponía un universalismo consciente de sí mismo. Que un enunciado normativo sea válido sólo si recibe la aprobación de todos los «interesados» o «afectados»¹⁴⁸, no es un principio que surja meramente de comprender las exigencias que el «juego» de la democracia necesariamente nos impone¹⁴⁹. Ciertamente este es el modo como *hoy* se postula este juego, pero lo es porque a lo largo de la modernidad fue fusionado con la aceptación del principio del igual valor moral de todas las personas, fusión que fue una difícil conquista de la modernidad. Este juego se entendía de formas muy diferentes en la democracia esclavista de Atenas o la democracia de propietarios de los siglos XVIII y XIX¹⁵⁰.

Sin embargo, Fraser no dice que el núcleo normativo de su teoría de la justicia sea el principio de la igualdad de autonomía y de valor moral, sino el principio de *paridad de participación* (Fraser, 2006a, p. 42). Realiza este cambio terminológico para introducir una interpretación particular del ideal abstracto de igualdad. A Fraser le interesa distanciarse de la interpretación meramente formal de la igualdad del liberalismo

¹⁴⁸ Sobre la conveniencia de estos términos se volverá en el capítulo sexto.

¹⁴⁹ El *principio del discurso* y el *principio democrático* no son lo mismo. Sin embargo, su diferencia no se encuentra en su fondo normativo, pues ambos afirman normativamente lo mismo (que un enunciado normativo sólo es válido si recibe la aprobación de todos los interesados). La diferencia se corresponde con el ámbito de aplicación, pues mientras que el principio del discurso es un principio general de la racionalidad comunicativa, el principio democrático constituye una especificación suya para las deliberaciones en torno a «aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho» (Habermas, 2010, p. 173) entre personas pertenecientes a una misma comunidad política. Sobre cómo entender los límites de la comunidad política se volverá en el capítulo sexto de esta tesis.

¹⁵⁰ En ellas los esclavos y los no propietarios simplemente no contaban. No era necesario reconocerlos como fuente o destinatarios de razones válidas necesarias para determinar la validez normativa. Si a lo largo de los siglos XIX y XX fueron siendo incorporados, ello no se debió a una autoclarificación de los requerimientos pragmáticos de la justificación, sino a cambios en las relaciones de poder, a la competencia dentro de las mismas clases dominantes, a elementos históricos contingentes o a las luchas de los movimientos obreros, feministas, antiesclavistas o antirracistas (Barbalet, 1988, pp. 31-37)

tradicional (id., 174). En cambio, le interesa insistir, de acuerdo con una ontología estructural de la justicia como la analizada en el capítulo anterior, en que la igualdad debe tomar como objeto de análisis la diversidad de *acuerdos sociales* en los que los agentes participan. Fraser define el principio de paridad participativa como la exigencia de «unos acuerdos sociales que permitan a todos los miembros de la sociedad interactuar unos con otros como iguales» (Fraser, 2010, p. 365). No hay una forma transparente o clara de saber qué relaciones estructurales impiden o favorecen la paridad participativa. Que hagan una cosa u otra estará siempre «sujeto a interpretación y discusión». Esta norma debe interpretarse y aplicarse «dialógica y discursivamente, a través de unos procesos democráticos de debate público» (Fraser, 2006a, p. 47). En estos debates se estudia si las relaciones sociales tal como están institucionalizadas impiden la paridad de participación, las posibles soluciones y el modo como éstas introducen o interactúan con otras disparidades. No debe entenderse que estos debates ocurren o deben ocurrir sólo en las instituciones democráticas formales u «oficiales». Antes bien, «the ongoing challenge for democrats is to find ways of democratizing the multiple domains that structure social life» (Shapiro, 1999, p. 24). Por otro lado, Fraser nos alerta de que, debido a las complejas dinámicas estructurales presentes en las sociedades contemporáneas ya comentadas en el capítulo anterior, es posible que no haya «soluciones limpias», es decir, que no se pueda eliminar un rasgo estructural que impida la paridad participativa sin crear o exacerbar otros (id., 48). En tales casos hay que analizar cuidadosamente los elementos involucrados y el contexto, e intervenir creativamente. Como ya se ha dicho, no valen recetas universales.

En cualquier caso, el rasgo fundamental de este proceso deliberativo sobre la aplicación de la regla de paridad participativa es la exigencia de que todos los involucrados participen como iguales, no sólo según un proceso formal de intercambio de argumentos, sino en los amplios procesos sociales en los que están implicados como miembros de la sociedad. Es por esto que Fraser afirma que la paridad participativa expresa la conexión interna entre justicia y democracia: «democratic deliberation yield legitimate outcomes if and only if the interlocutors can participate as peers –hence, only in the absence of structural injustice» (Fraser, 2007, p. 318). Lo cual paradójicamente conlleva que para determinar cómo se debe aplicar legítimamente la paridad participativa debe cumplirse la paridad participativa. Esto lleva a dos consideraciones:

Por un lado, surge el *problema de la circularidad*, que ya ha sido considerado en el anterior apartado. Aquí se considera que este es un problema intrínseco de una razón práctica finita que debe autofundamentarse en condiciones no ideales. Hace referencia al carácter reflexivo de la justicia. Lo importante es poner en marcha el *proceso* de autoaprendizaje que constituye la deliberación pública, en unas condiciones de partida suficientemente buenas para generar resultados que reduzcan las disparidades, de modo que en la siguiente ronda el debate político sea de mejor calidad al acercarse algo más a la paridad participativa (Fraser, 2008a, p. 93). El paradigma de justicia democrática concibe la justicia no como estados finales e ideales, sino como un proceso siempre en movimiento de autocritica social. Para una teoría deliberativa que considera a los agentes capaces de cuestionarse reflexivamente sus propios supuestos y marcos teóricos, tal circularidad no sería un problema a abolir en la teoría, sino en la práctica, a través de la modificación de la realidad social (Fraser, 2006a, p. 49).

Por otro lado, Fraser propone su idea de paridad participativa para insistir en que la equidad del proceso deliberativo no debe entenderse meramente como una cuestión formal de procedimiento o de las características formales de los argumentos ofrecidos. Tal equidad en la deliberación será sólo posible si se cumple la paridad en el amplio espectro de las relaciones sociales. Sólo abordando directamente las relaciones de poder que están socialmente en juego se podrá enfrentar las distorsiones que estructuran a los espacios discursivos mismos: el poder simbólico que nombra y por lo tanto condiciona lo pensable y existente, la imposición de determinadas interpretaciones de intereses y necesidades, los impedimentos no formales de acceso a los medios de comunicación o interpretación, etc. El triunfo del mejor argumento no es sólo un asunto del limpio intercambio de argumentos y de la objetiva valoración de su fuerza. Como se ha dicho antes, debemos entender el proceso de validación de reclamaciones como un proceso de desarrollo y aprendizaje mucho más complejo, involucrando lo sensible (la configuración estética del mundo), lo práctico (los hábitos establecidos, a su vez adaptados al modo en que el mundo está materialmente configurado) o lo simbólico (el poder de nombramiento que instauro lo pensable y lo real). En todo ello, son determinantes las complejas relaciones de poder estructuralmente materializadas en la realidad social. Las prácticas sociales de la crítica o del debate público, como cualquier otra práctica social, están atravesadas y sesgadas por múltiples relaciones de poder. La paridad participativa toma a todas ellas como objeto (Fraser, 2007, p. 330). Participar de un modo igual en cualquier

proceso democrático o deliberativo no implica sólo poder participar por igual en los mecanismos de *esa* práctica, sino en el conjunto de la vida social. Tal como se insistió en el capítulo anterior, no hay estructura, práctica o sistema social aislado, sino que todos interactúan, se condicionan y se definen según la totalidad de elementos que constituyen su *entorno*.

Esta referencia ineludible a las relaciones sociales impone otra restricción a la omnipotencia, volviendo a usar la expresión antes citada de Shapiro, de la democracia. Fraser quiere alejarse de la conclusión de que lo justo es igual a lo legítimo, entendiendo lo legítimo como el resultado de un procedimiento que da un peso igual a las aportaciones discursivas de todos los implicados. Fraser quiere dejar abierta la posibilidad de que, aunque se aplique tal procedimiento igualitario y todos los participantes estén de acuerdo con su resultado, tal resultado puede seguir siendo injusto. La paridad participativa es un criterio tanto procedimental (referido a los procesos) como sustantivo (referido tanto a los resultados como a las condiciones de los procedimientos). Es decir, exige que en todo caso *tanto* los procedimientos *como* sus resultados y condiciones sociales cumplan con tal criterio¹⁵¹. Su cumplimiento no puede evaluarse sólo atendiendo a lo que ha ocurrido durante la deliberación o a si se permite el acceso a las principales instituciones políticas, sino que una auténtica «igualdad democrática» debe garantizar también un acceso efectivo de las personas a las *condiciones sociales* de su autonomía, de modo que puedan interactuar como iguales (E. S. Anderson, 1999, p. 289; Young, 2000b, pp. 290-291). Y para verificar que las condiciones sociales cumplen con la paridad participativa se necesita análisis empírico y teoría social (Fraser, 2007, p. 331). La desinstitucionalización de la injusticia estructural no es tan sólo asunto de un diálogo de libre interpretación, de un mero intercambio de ideas o elaboración creativa de categorías de análisis. Toda teoría filosófica de la justicia, como ya insistimos en el capítulo anterior, debe poder ofrecer tanto una teoría social bien fundada en la realidad y con poder explicativo, como una propuesta normativa que pueda evaluar la realidad social así caracterizada y pueda ofrecer una respuesta persuasiva sobre qué significa la emancipación (Zurn, 2008, p. 142). Si la teoría quiere ser *crítica*, debe poder elaborar herramientas de análisis de los impactos de los resultados de las deliberaciones sobre las condiciones sociales, especialmente si tales condiciones, y no simplemente las características formales del procedimiento, son

¹⁵¹ Tomarse más seriamente las cuestiones sustantivas implicadas en los procedimientos democráticos es una vieja reivindicación de Joshua Cohen (Cohen, 1994, 1996).

realmente el contexto de fondo que determina que el procedimiento de decisión sea realmente igualitario.

¿Cómo se justifica el principio de paridad participativa? La justicia parece dar por supuesto este ideal. ¿En qué sentido sus destinatarios pueden entenderlo como algo no impuesto externamente? Como se ha visto, este principio se basa en un ideal más general, «el ideal moral central del liberalismo moderno: la autonomía y valor moral iguales de los seres humanos» (Fraser, 2006b, p. 171). Por otro lado, el principio de la paridad participativa constituye una interpretación «democrática radical» (id.) de tal ideal, al enfatizar sus exigencias sustantivas para las condiciones sociales estructurales en su totalidad. Por lo tanto, al preguntarnos por la justificación del principio de la paridad participativa debemos preguntarnos tanto si «el ideal moral central del liberalismo moderno» (1) como su interpretación «democrática radical» (2) no son ideas normativas impuestas «sobre las cabezas de aquellos a los que obligan».

1. Sobre la justificación de la igualdad liberal ya se ha hablado al tratar la alternativa del «universalismo históricamente consciente» de Benhabib frente al universalismo trascendental-pragmatista de Habermas. Tanto para Benhabib como para Fraser la igualdad de autonomía y valor moral constituyen «los presupuestos morales del horizonte cultural» de la sociedad para la que tal ideal se proclama válido (Benhabib, 2006a, p. 45). No hacen falta justificaciones que pretendan encontrar principios necesariamente verdaderos para todos los tiempos, sino una justificación más humilde de tipo contextual-pragmático. La reflexión normativa no está constituida por teoremas que puedan ser demostrados dentro de sistemas teóricos aislados, sino que «comienza con el acto de escuchar o de prestar atención a una demanda más que con la acción de afirmar o controlar un estado de cosas que, en cualquier caso, es ideal» (Young, 2000b, p. 14). De acuerdo con Anderson, el igual valor moral de todas las personas no se deriva, al igual que pasa con cualquier reclamo moral, de puros argumentos *a priori* o necesidades pragmáticas, sino que está basado en «our *experiences* of the authority of others to make claims on us» (E. S. Anderson, 2009, p. 224).

Sin duda, en las protestas de los hombres contemporáneos se encuentra un complejo conjunto de fenómenos cargados de sentido, que los autores de la tradición democrática interpretan como «el surgimiento en la sociedad de la *posibilidad* y de la *demanda* de autonomía» (Castoriadis, 2013, p. 158). No se trata de una lectura arbitraria, sino que «de

cierta manera no es más que la interpretación del discurso que la sociedad contemporánea mantiene sobre sí misma, la única perspectiva en la cual se hacen comprensibles tanto la crisis de la empresa como la de la política, la aparición tanto del psicoanálisis como la de la psicología, etc.» (id.). Por otro lado, sin embargo, «nuestra lectura es también, efectivamente, función de una elección: una interpretación de este tipo, y a esta escala, no es posible, en última instancia, más que en relación a un proyecto. Afirmamos algo que no se impone “naturalmente” o geométricamente, preferimos un porvenir a otro –e incluso a cualquier otro» (id.). Las lecturas que de la realidad hace el filósofo crítico no son inocentes. Los valores que ve afirmándose en la sociedad dependen de lo que uno quiere o afirma, por lo que los valores en los que la teoría se basa y el mundo que uno desea son cuestiones que no pueden separarse completamente. Pero en esta labor de interpretación el filósofo no está solo. De hecho, en esto él es tan sólo uno más de los agentes que luchan por la emancipación e interpretan sus propios discursos. Los valores que ve afirmándose son los valores que reclaman los movimientos con los que tiene una identificación partidista (Fraser, 1989, p. 113). La razón práctica se realiza en el mundo a través de un proyecto necesariamente vinculado a un momento concreto de la historia, y el hecho de que este proyecto no sea el único posible no le resta valor, sino que hace que nos lo debamos tomar más en serio. La teoría de la justicia no puede ser neutral, porque está necesariamente atravesada por los valores que se ven y se desean ver realizados en el mundo. Por lo tanto, no es posible buscar una fundamentación última o trascendental a estos valores que vemos extenderse a lo largo del mundo contemporáneo. Lo más que puede decirse es que apostamos por ellos y por las teorías que los desarrollan porque comparados con las alternativas, constituyen el compromiso político fundacional más atractivo (Shapiro, 1999, p. 22).

Ciertamente, como se señaló en el apartado anterior, esta apuesta teórica impone un *límite* al paradigma de justicia democrática, pues no pretende desarrollar justificaciones que aspiren a valer para todos: se «asume la validez normativa de la norma liberal básica de la igualdad de respeto y no persuadirá a nadie que rechace este ideal» (Fraser, 2006b, p. 173). Que este ideal se haya extendido por todo el planeta, y que hoy constituya el principal lenguaje público de reivindicación de los movimientos sociales, no se debe a un mero intercambio racional de justificaciones y al triunfo de los mejores argumentos¹⁵².

¹⁵² No constituye el único lenguaje, como el crecimiento de los movimientos xenófobos y/o ultranacionalistas de los últimos años pone de manifiesto. Sin embargo, sigue siendo el principal lenguaje

Como se comentó más arriba, las aportaciones de otras formas de discurso son fundamentales, así como el desarrollo de la sensibilidad (la estética en sentido amplio y la elaboración intersubjetiva de lo que Kant denominó «sentido común») o el establecimiento de otras prácticas sociales (la transmisión intercultural de diversas formas de vida que incorporando tales valores terminan por ser preferidas).

2. Fraser ofrece dos argumentos para justificar la interpretación democrática radical de la paridad participativa. En ambos casos el objetivo es justificar que la igualdad no es sólo una exigencia formal de los procedimientos de decisión, sino también sustantiva, referida a las características de cualquier relación social. El primer argumento es *conceptual*. Según este, sólo cuando se participa realmente a la par con los demás en el amplio espectro de prácticas que constituyen la vida social se puede decir que se respeta el igual valor moral de las personas (Fraser, 2006b, p. 173). El segundo argumento es *histórico*. La interpretación sustantiva de la igualdad liberal habría sido el resultado de un proceso histórico de enriquecimiento de su significado, durante el cual la expectativa de que la igualdad debe satisfacerse positivamente en las interacciones reales sustituyó a la creencia de que los derechos formales eran suficientes para cumplir con la igualdad de valor moral. Gracias a la lucha de los sindicatos y los partidos socialistas la expectativa de igualdad se habría extendido al mercado de trabajo. Las luchas por el sufragio universal lo habrían extendido a la política. Los movimientos feministas, a la familia y la vida personal. O las luchas en torno a la multiculturalidad, a la sociedad civil (id., 173-174). A través de estas luchas, la igualdad liberal que originalmente se reducía a la igual libertad de cualquiera para suscribir contratos, liberados de las dependencias ligadas al nacimiento, se va llenando de contenido positivo. Por esto, según Fraser, «la paridad participativa es la “verdad” histórica emergente de la norma liberal de la igualdad de la autonomía y el valor moral de los seres humanos» (id., 174).

Estos argumentos no son muy originales. El argumento conceptual es la vieja reivindicación del *liberalismo social* frente a la tendencia liberal de cariz más conservador, centrada en la libertad meramente «negativa» de no ser intervenido (Rodríguez, 2008, pp. 17-28). El socialismo, sin duda, también ayudó en el desarrollo de esa reivindicación. El argumento histórico expresa la idea metodológica de la Teoría Crítica de que toda reivindicación normativa debe ser historizada y contextualizada para

de movimientos transnacionales o nacionales (luchas por los derechos humanos, contra el cambio climático y la contaminación, contra la explotación, etc.).

comprender su valor y potencialidad en el momento actual. Se puede estar de acuerdo con Fraser en que hoy parece ya difícil dudar de la extendida presencia de la interpretación sustantiva de la igualdad liberal. En comparación con el liberalismo decimonónico, para el que sólo existían los derechos civiles y, de manera limitada, los políticos, la extendida aceptación contemporánea de los derechos sociales y económicos parece una potente verdad emergida históricamente. En todo caso, es preciso no pecar de optimismo, pues esta interpretación de la igualdad liberal nunca ha sido plenamente aceptada, especialmente entre los agentes más poderosos, y ha presentado históricamente tanto avances como retrocesos¹⁵³.

La justificación de la interpretación sustantiva de la igualdad no es más fuerte que la justificación de la igualdad liberal expuesta en los párrafos anteriores. Como en ese caso, se trata de una apuesta, de un proyecto elaborado discursivamente junto con los movimientos sociales acerca del mundo que deseamos: «la historia hizo nacer un proyecto, este proyecto lo hacemos nuestro pues reconocemos en él nuestras aspiraciones más profundas, y pensamos que su realización es posible. Estamos aquí, en este lugar preciso del espacio y del tiempo, entre estos hombres, en este horizonte» (Castoriadis, 2013, p. 160). Del mismo modo que el liberalismo social surgió como una reacción a las consecuencias nefastas a las que llevaba el liberalismo clásico (Rodríguez, 2008, p. 18)¹⁵⁴, se promueve la aceptación de las condiciones sustantivas de la igualdad al compararla con otras alternativas (no sólo en el terreno racionalista de las justificaciones, sino en el nivel de la experiencia). Estamos ante una «verdad» histórica emergente, y su aceptación es real y muy superior hoy a la de hace cien años entre muchos sectores de la sociedad, aunque no en toda ella. El paradigma de justicia democrática reconoce su afinidad partidista con ellos e intenta ayudarles a articular sus luchas. Fraser acepta que habrá gente que rechace los ideales de los que ella parte, pero no intenta persuadirlos. Su persuasión deberá producirse en los diálogos sociales reales entre ciudadanos y al nivel

¹⁵³ El desmantelamiento del Estado social tras la caída del muro de Berlín, empujado por las políticas neoliberales y su globalización financiarizada, junto con la retórica de la responsabilidad personal que le ha servido de acicate ideológico, señala el momento de retroceso en el que nos encontramos inmersos en este momento, con un notable incremento de la desigualdad y unas políticas económicas claramente a favor de los más ricos (Milanovic, 2017, pp. 61-138).

¹⁵⁴ Entre estas consecuencias podemos mencionar: «el aumento de la pobreza y la miseria entre la población, el empleo sistemático de mujeres y niños en condiciones laborales infrahumanas, la ausencia de regulación legal de las condiciones, duración y remuneración de la jornada de trabajo o, en fin, la concentración del poder social, económico y político en manos de unos pocos» (Rodríguez, 2008, p. 18). No es difícil ver un paralelismo entre estas condiciones sociales de principios del siglo XX y las actuales condiciones del capitalismo global y desregularizado del neoliberalismo.

de las experiencias y las prácticas cotidianas. Ciertamente estamos ante un límite de su teoría, si la comparamos con otras propuestas liberales que pretendían imponerse como imposibles de rechazar razonablemente (Barry, 1997, pp. 166-168). Sin embargo, tal vez esta pretensión sea excesiva y no se pueda exigir mayor «fundamentación» a ninguna propuesta normativa que el «universalismo históricamente consciente de sí mismo» de Benhabib y Fraser. En este caso, sus propuestas tendrían la virtud de ser conscientes de sus propios límites.

4.2.2. Fortalezas y debilidades de la paridad participativa

Comenzando por las fortalezas, siguiendo a Zurn podríamos señalar tres (Zurn, 2008, pp. 149-153). En primer lugar, deja atrás la tendencia de la ortodoxia liberal a construir teorías de justicia que se limitaban a condiciones formales construidas a partir de estructuras legales y políticas ideales en torno a la idea de iguales derechos para todos. No se pretende establecer los principios que se aplicarían a una sociedad «bien ordenada» sin importar que tal sociedad no sea la nuestra. Tal estrategia nos lleva a vacíos principios abstractos de dudosa aplicación, tan ideales que no resulta sencillo interpretar cómo transformar nuestras prácticas reales guiados por ellos, teniendo en cuenta la verdadera complejidad de estas. Nuestro problema es que la estructura social real es injusta y que esta estructura no se limita a un conjunto reducido de «grandes instituciones» ubicables un ámbito en el que la limpia formalidad de lo político pueda ser aislada de la sucia complejidad de lo social. El marco de Fraser se propone abordar tales problemas directamente y cumplir con la vieja ambición de la teoría social crítica: abordar la complejidad de la vida social en el mundo contemporáneo.

La segunda ventaja es que Fraser puede abordar esta amplia crítica social sin depender del pensamiento utópico sobre las relaciones sociales. Ello lo consigue gracias a su interés por las injusticias y no por definir cómo sería un mundo idealmente justo. La paridad participativa recorre una vía *negativa*, se interesa por ayudarnos a identificar qué puede contar como una injusticia en las relaciones sociales reales y a darnos algunas guías sobre su institucionalización, aunque el modo concreto en que esto pueda hacerse se deja a las deliberaciones, luchas y políticas de los ciudadanos. Esta vía negativa, además, al centrarse en los casos concretos de injusticia, sigue de un modo más cercano el modo como realmente se producen las reivindicaciones reales de los ciudadanos y movimientos sociales. En un mundo postmetafísico en el que las grandes «metanarrativas

fundacionales» pierden su fuerza de convicción (Fraser, 1997, pp. 276-279), los movimientos emancipatorios ya no suelen comparar en abstracto el conjunto completo de nuestras instituciones «básicas» contra los estándares especulativos de una sociedad ideal (Zurn, 2008, p. 151). Más bien operan señalando injusticias concretas, trabajando por un mundo futuro mejor cuya forma aún se desconoce. Este camino, además, gracias a la indefinición y apertura de su principio normativo fundamental, gracias a su orientación pragmática, nos permite perder menos tiempo discutiendo sobre la idoneidad de sus supuestos de partida o sus principios ideales, concentrándonos en cambio en identificar y remediar la injusticia: «thus, surprisingly, it is the thinness and negative character of the framework of parity of participation that secures its ecumenical character and so makes it able to do so much actual work in assessing contemporary social formations» (id.).

La tercera de las ventajas es que la propuesta normativa de Fraser impulsa una actitud crítica frente a las múltiples reivindicaciones en competencia que se encuentran en la esfera pública. Nos permite discriminar entre reivindicaciones válidas e inválidas. Esta es una ventaja que ella misma señaló frente a la propuesta de Honneth en el debate que ambos mantuvieron (Fraser, 2006b, pp. 168-171). Esta actitud, como indica Zurn, es un buen antídoto contra las reclamaciones de reconocimiento desde la política de la identidad elaboradas desde la reificación de identidades contingentemente construidas. Tales reivindicaciones no sólo se basarían en una reificación de identidades «auténticas» empírica e históricamente falsas, sino también en la ocultación de las relaciones de poder y de control empleadas para la construcción de la identidad grupal. Para abordar este tipo de reclamaciones y sus soluciones es necesario un marco, como el de Fraser, que nos permita evaluarlas frente al resto de reclamaciones de reconocimiento y redistribución, en vez de basarse en un supuesto derecho al reconocimiento de toda identidad «auténtica» (Zurn, 2008, pp. 154-155).

A estas ventajas señaladas por Zurn se podrían añadir otras. Por ejemplo, de especial interés es que su atención por las relaciones sociales entendidas en sentido amplio nos permite superar el marco westfaliano (Fraser, 2008a, pp. 112-130). La lucha contra la injusticia debe atender a toda relación o estructura social que impida a los sujetos a ella una participación igual. En el mundo globalizado actual es un hecho indicado por la ciencia social que estas estructuras trascienden los límites del Estado-nación. Sin embargo, numerosos filósofos reducen las relaciones sociales *relevantes* para la justicia exclusivamente a las reguladas por esta entidad política. Esto es arbitrario desde la

perspectiva de Fraser, pues la evaluación de la justicia se extiende a toda relación social, aunque las exigencias concretas que esta impone deben dilucidarse a través de la cuidadosa atención de las características de tal relación. Por lo tanto, la propuesta de Fraser elimina la prioridad concedida a las instituciones estatales por las propuestas liberales tradicionales de justicia, cuestión que recibirá mayor atención en la tercera parte de esta investigación doctoral.

Otra ventaja de la propuesta de Fraser es la estrecha conexión que establece entre la teoría social y la filosofía normativa. Rechazando las grandes construcciones especulativas de justicia, Fraser entiende la teoría normativa como una herramienta que se construye para el mundo real, para lo cual debe incorporar también una teoría social. Si la validez de una teoría crítica de la justicia se mide por su utilidad para los movimientos sociales emancipatorios, debe poder ofrecer tanto una descripción y explicación de la sociedad moderna bien fundamentada sobre la teoría social, como una explicación de lo que la emancipación significa, contextualizada para esa sociedad (Zurn, 2008, p. 142).

También se puede aceptar como una importante ventaja la disolución o suavización de algunas tensiones entre ideas que encontraban difícil acomodo en las teorías de justicia anteriores, como son la relación entre las dimensiones de la distribución y del reconocimiento, o entre las exigencias de la democracia y de la justicia. Como ya se ha señalado, las exigencias de distribución y reconocimiento se hacen conmensurables al referir ambas al sustrato de la estructura social, mientras que la democracia y la justicia se conectan internamente a través de un único principio normativo, el de la paridad de participación. Por otro lado, la caracterización del reconocimiento, la distribución y la representación como dimensiones estructurales permite visibilizar su funcionamiento interseccional, es decir, el modo como mutuamente se refuerzan y condicionan, o cómo componen las más habituales categorías de desigualdad (género, raza, sexualidad...). Es decir, permiten un abordaje complejo a la multiplicidad de relaciones sociales, reconociendo que no hay simplemente diferencias sociales, sino diversos *tipos de diferencias* (Fraser, 1997, pp. 269-272), que deben ser abordados de modo específico y sin aspirar a recetas universales.

Zurn también señala algunas dificultades de la propuesta de Fraser, que consideraremos a continuación. La primera dificultad hace referencia al modo en que Fraser quiere aplicar su principio de paridad participativa para la evaluación principalmente de reclamaciones

de reconocimiento. No toda disparidad de estatus es injusta¹⁵⁵. Esta evaluación puede y debe hacerse, según Fraser, exclusivamente en el plano deontológico y no en uno «sectario», planos que también se identifican, respectivamente, como el de la justicia y el de la ética (Fraser, 2001, pp. 25-28; 2006a, pp. 37-39). Zurn duda de que tal evaluación pueda realizarse exclusivamente desde el plano deontológico. Fraser entiende como «sectaria» cualquier justificación de reivindicaciones que apele a evaluaciones éticas (ideas particulares de la vida buena). En contra de ello, su marco normativo sería deontológico, entendiendo por ello que apela «a una concepción de la justicia que puedan –y deban– aceptar quienes tengan concepciones divergentes del bien» (Fraser, 2006a, p. 37). Se podría aceptar o rechazar una reivindicación sin necesidad de evaluación ética de las prácticas implicadas.

Según Fraser, el matrimonio entre personas del mismo sexo es un caso cuya evaluación no presenta ninguna dificultad (Fraser, 2001, pp. 33-36). La institucionalización del matrimonio según patrones exclusivamente heterosexuales supone una devaluación del estatus de las personas homosexuales que impide su participación social paritaria. A esta conclusión, según ella, puede llegarse sin ninguna evaluación ética sobre si algo es bueno o malo (o indiferente). Lo mismo ocurriría en el caso de la ecología. Favorecer públicamente conductas respetuosas con el medio ambiente y prohibir prácticas contaminantes no respondería a una evaluación de las preferencias de vida que cada cual tiene, sino a la reducción de la paridad participativa que el daño al medio ambiente produciría en las generaciones futuras (id., 36-37).

El problema del argumento de Fraser es que presenta la evaluación de la justicia como algún tipo de silogismo o geometría moral, que con sólo mirar a las razones «correctas» se llegaría a las conclusiones correctas deontológicamente. Pero los razonamientos de la justicia (según su propio paradigma) no funcionan así. El mundo moral es mucho más

¹⁵⁵ Como es sabido, Fraser entiende la injusticia de reconocimiento según lo que denomina el «modelo de estatus». Según este modelo, la injusticia de reconocimiento se produce porque se niega a algunas personas «el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican» (Fraser, 2006a, p. 36). El problema no es que estas personas encuentren el afecto o la valoración necesaria para su autorrealización entre sus interlocutores, sino que algunas valoraciones o formas de vida particulares han sido institucionalizadas como los patrones de comportamiento debidos, normales o de referencia, de modo que las formas de vida alternativas están paralelamente institucionalizadas como inferiores, invisibles o, en general, subordinadas, lo cual impide a las personas su participación como iguales.

controvertido y borroso. En un mundo en continua transformación generalmente es difícil establecer si una decisión aparentemente no muy respetuosa con el medio ambiente afectará la paridad de participación de las futuras generaciones. Es difícil ver qué tipo de información sería concluyente al respecto. El matrimonio homosexual, el caso paradigmáticamente más simple según Fraser, difícilmente puede aceptarse como resuelto, pues antes habría que indagar si la devaluación de estatus implicada afecta realmente a la paridad participativa o si lo hace de un modo suficiente como para eclipsar otras cuestiones que se podrían ver implicadas y que podrían reducir aún más la paridad participativa¹⁵⁶.

Comparto con Zurn una menor confianza que la que muestra Fraser en que «issues about same-sex marriage, sex-segregated primary schools, or duties to future generations for environmental stewardship, or even what the “objective” conditions of independence and voice require in terms of material distributions, can be decided wholly independently of assumptions about particularistic ideals of the good life» (Zurn, 2008, p. 154). Creo que Fraser se contradice (1) y que esta estricta separación entre la justicia y la vida buena, entre la deontología y la ética, es innecesaria para su planteamiento discursivo (2).

1. La injusticia de reconocimiento se produce cuando «la interacción está regulada por un patrón institucionalizado de valor cultural que considera normativas unas categorías de actores sociales y deficientes o inferiores a otras: heterosexual es normal, gay es perversa; los “hogares con un varón como cabeza de familia” son adecuados, los “hogares con una mujer como cabeza de familia” no; los “blancos” son cumplidores de la ley, los “negros” son peligrosos» (Fraser, 2006a, p. 37). Ciertamente, que estos tipos de valores estén materializados en nuestras instituciones son injusticias de reconocimiento que impiden la paridad de participación. Pero como ella misma reconoce más adelante, «no hay ningún signo completamente transparente y claro que acompañe la paridad participativa, que anuncie su llegada para que todos la vean» (id., 47). Las personas vivimos sumergidas en estas instituciones cargadas de valoraciones sobre lo bueno y lo malo, vivimos adaptados a ellas. Las personas no pueden salir de sus contextos sociales y evaluarlas desde fuera. Sólo pueden evaluarlas reflexivamente desde dentro, contrastando perspectivas y

¹⁵⁶ Deberíamos de tener en cuenta, a modo de ilustración de que estas cuestiones son más complicadas de lo que Fraser asume, que entre los grupos opuestos al matrimonio igualitario no sólo se encuentran los grupos tradicionalistas, sino colectivos homosexuales que entienden el matrimonio como una típica medida de control social que tiene como efecto la reducción de la libertad al normativizar la vida en pareja.

discursos diversos, y desde allí no todo es transparente. Si han crecido en un mundo en el que lo heterosexual es lo normal y lo homosexual es perverso, hará falta un proceso de valorización de lo homosexual para que las reivindicaciones de sus derechos tengan simplemente sentido. Hará falta una nueva imagen pública y nuevas representaciones, pues los derechos que en justicia deben conferirse no es una cuestión que se descubra como autoevidente, sino que son conquistas logradas trabajando desde muchos frentes. En estas luchas, ya no la aprobación, sino su no rechazo como perverso, puede ser algo necesario.

2. La distinción entre lo bueno y lo justo no puede establecerse *a priori*, antes de la deliberación misma (Benhabib, 2006a, p. 128). Es decir, no puede exigirse que las ideas en torno a la vida buena sean excluidas de la evaluación discursiva de lo que es justo o no, porque antes de la deliberación no puede saberse qué es lo que podrán aceptar quienes tengan concepciones divergentes del bien. Además, entre lo que estas personas aceptan o podrán aceptar, posiblemente (incluso necesariamente) se encontrarán concepciones sobre lo que es bueno y lo que es malo. Las personas entran en los discursos como un todo, es decir, con concepciones de la vida buena y con concepciones de lo que es bueno para todos, y no existe ninguna regla algorítmica que separe unas concepciones de otras. Toda reclamación de validez normativa se plantea y se resuelve sobre densos contextos de fondo de valoraciones o ideales no cuestionados en su totalidad, aceptados tácitamente y en gran medida no examinados, y que lamentablemente no están formados en su totalidad por concepciones que todos puedan aceptar. El propio paradigma de justicia democrática se apoya en ideales que, como se señaló, Fraser no se esfuerza en mostrar que todo ser racional deba necesariamente aceptar, sino que los contextualiza e historiza para mostrar su atractivo y adecuación al momento social actual. La misma ética comunicativa está basada en ciertos presupuestos sustantivos controvertidos, lo cual es «inevitable» (id., 90). La ventaja de estos planteamientos es, sin embargo, intentar «concebir una forma de discurso ético tan radicalmente reflexiva que incluso los presupuestos del discurso puedan ser desafiados, cuestionados y debatidos», y esto se logra, precisamente, porque

«Dado que los discursos prácticos no predefinen teóricamente el dominio del debate moral y dado que los individuos no necesitan abstraerse de sus lazos y creencias cotidianos al comenzar el debate, no podemos excluir la posibilidad de que en los discursos prácticos se tratará no sólo de asuntos de justicia, sino de aquellos referentes a

la vida buena, o que los propios presupuestos del discurso serán cuestionados. Un modelo de ética comunicativa, que entiende la teoría moral como una teoría de debate, no necesita restringirse a la prioridad de la justicia» (Benhabib, 2006a, p. 90).

Rawls o Habermas defendían una estricta separación entre el bien y lo justo, concediendo prioridad a lo último, debido a la correcta intuición de que en las condiciones de la modernidad no puede ya formularse una justicia basada en una única concepción pretendidamente superior del bien humano. La justicia democrática, sin embargo, intenta responder a este problema de un modo diferente. En vez de aspirar, como Rawls, a un sistema completo de metaprincipios que todo ser racional y razonable debiera aceptar y que podrían resolver cualquier tensión que pudiera plantearse, se intenta partir de «a more underdetermined view» (Shapiro, 1999, p. 46), «criterios muy generales para evaluar nuestras intuiciones» (Benhabib, 2006a, p. 91). La promesa es que este punto de partida permitirá, ya en el nivel de las deliberaciones entre ciudadanos, el respeto a una mayor diversidad posible de formas de vida compatible con el respeto de los demás. Y aspira a lograr esto permitiendo, precisamente, la entrada en el debate de cualquier consideración sobre la vida buena y centrándose más bien en que durante su proceso de evaluación todos puedan realmente ejercer como participantes iguales. La distinción entre qué debe aceptarse como válido para todos y qué no, entre lo justo y el bien, sigue siendo una distinción *regulativa* necesaria, pues nuestra convivencia política en el respeto a la diversidad se basa en ella. Pero tal distinción se entiende ya como algo posterior al proceso de debate. Hay «deontología», pero esta es tan sólo «débil» (id., 90).

Con la primera objeción de Zurn a la propuesta de Fraser, por lo tanto, hay motivos suficientes para estar de acuerdo. Pero más que como objeción se puede entender como una corrección de su planteamiento, como una forma de hacerlo más consistente consigo mismo. Fraser, en los pasajes en los que defiende la deontología fuerte de su «modelo de estatus de reconocimiento», se dejó llevar por los planteamientos más idealistas de la teoría del discurso, algo que encaja muy mal con su propio planteamiento¹⁵⁷. Entender la deontología según este modelo «débil» se relaciona mejor con la insistencia de Fraser en

¹⁵⁷ En particular, se nota la influencia de Forst, a quien precisamente agradece en estos pasajes de *¿Redistribución o reconocimiento?* haberla ayudado a formular este argumento. Creo que las ventajas de su modelo de estatus se encuentran, más bien, como ya se dijo en el tercer capítulo, en su reinterpretación del reconocimiento como un problema de las estructuras sociales, ventaja que ella reconoce en estas mismas páginas, junto al argumento basado en las virtudes deontológicas (Fraser, 2006a, pp. 37-39)

la complejidad de toda situación de injusticia, en que no hay soluciones «limpias», en que no hay marcas transparentes de la paridad participativa y que toda determinación es provisional y abierta a replanteamiento.

Además de este problema, Zurn señala otros más difíciles de aceptar. Como vimos, Fraser cree que toda propuesta de justicia debe ayudar a articular sin distorsiones «los deseos y las luchas de nuestro tiempo». La segunda de las objeciones de Zurn es que su propuesta no cumple con este objetivo: «many current struggles appear to aim not primarily at securing a society free of injustices, but more fundamentally at restructuring our ways of life, our practices of self-realization, our notions of the good life» (Zurn, 2008, p. 154).

Esta objeción parece confundir lo que una teoría de la justicia es o se propone. Fraser de ningún modo dice que las únicas luchas que presentan reivindicaciones inteligibles sean las que tienen como objetivo «asegurar una sociedad libre de injusticias». Esa sería, de hecho, una afirmación muy extravagante. Las reivindicaciones que pone de ejemplo más bien se refieren a controversias muy concretas sobre cuestiones puntuales que, como las reivindicaciones que indica Zurn, constituyen reivindicaciones habituales de la vida política. Fraser está atenta a las reivindicaciones de los movimientos sociales porque cree que la teoría no debe entronizar ningún problema estructural particular como el problema fundamental de la justicia, lo cual impondría una «predefinición restrictiva de lo que debe valer como una reivindicación inteligible de justicia» (Fraser, 2008a, p. 138). Si para una teoría como la rawlsiana las injusticias y sus soluciones sólo se entienden como redistribución estructural de bienes, las injusticias originadas por la subordinación de estatus no tendrán solución. Cualquier colectivo puede reivindicar lo que quiera, ya sean formas particulares de vida, prácticas de autorrealización o nociones particulares del bien. El problema que se plantea la justicia es si estos colectivos están cargados con mayores obstáculos que otros para que sus objetivos puedan ser aceptados como válidos, en caso de que puedan serlo. La teoría de Fraser les ayuda tanto a identificar estos obstáculos como a desarrollar guías para evaluar la justicia de sus reivindicaciones¹⁵⁸. A la vez, Fraser atiende a los movimientos sociales porque cree que estos a su vez pueden ayudar a los teóricos a identificar la naturaleza de tales obstáculos¹⁵⁹. Pero esto no significa que

¹⁵⁸ Según si sus reivindicaciones imponen obstáculos a la paridad participativa de otros colectivos, posibilidad que a su vez no puede determinarse *a priori*, sino sólo reflexivamente en el debate público.

¹⁵⁹ La ampliación del paradigma de distribución es un ejemplo paradigmático, gracias a la mayor presencia pública de las reivindicaciones de reconocimiento durante los ochenta y noventa.

las reivindicaciones sociales sólo puedan hacerse en torno a estos obstáculos. Mientras que para su teoría de la justicia la falta o ausencia de la paridad participativa es el problema central, los movimientos sociales no tienen por qué atender sólo a esta cuestión. Ellos pueden dedicarse a luchar por cualquier idea o sueño. Lo importante *para la justicia* es que lo hagan en paridad de participación, lo cual incluye consideraciones de redistribución, reconocimiento y de participación o «representación» efectiva en las instituciones políticas y de debate público. Que deba incluir más cosas es sin duda una posibilidad que queda abierta.

La tercera preocupación que manifiesta Zurn acerca de la propuesta de Fraser consiste más bien en la identificación de una de sus limitaciones, una que es reconocida por la misma autora: la *indeterminación* de la teoría. Zurn señala que para que sea posible resolver algún problema concreto, las teorías de la justicia normalmente se han preocupado por establecer relaciones de prioridad entre los principios que proponen. Fraser, sin embargo, no dice mucho sobre cómo decidir cuando alguna solución basada en la redistribución podría empeorar el reconocimiento o viceversa (Zurn, 2008, pp. 155-156). El problema de Zurn es que malinterpreta las dimensiones de distribución y de reconocimiento como si fuesen principios normativos. Como hemos visto, la propuesta de Fraser se basa en un monismo normativo, sólo reconoce un principio como marco general de evaluación normativa, el principio de paridad participativa. La *distribución* o el *reconocimiento* son dinámicas estructurales que impiden la paridad participativa. También lo es la *representación*, las condiciones estructurales que garantizan una voz política igual a los agentes. Queda abierta la posibilidad de que existan otras dinámicas. El análisis del papel de cada una de estas dinámicas en los obstáculos a la paridad participativa es algo que no puede establecerse *a priori* desde la teoría, sino que pertenece más a la ciencia social y a los debates públicos en torno a la interpretación de las injusticias. La teoría, como tanto Zurn como Fraser reconocen, sugiere formas de gestionar, guiar o minimizar estas tensiones, pero no puede ofrecer soluciones únicas y finales a todas las cuestiones (Fraser, 2006a, pp. 49-51). Puede que esta orientación práctica sea lo máximo que se puede esperar de una teoría normativa, en todo caso es lo máximo que esperaremos del paradigma de justicia democrática.

4.3. SOBRE EL CARÁCTER «SEMICONTEXTUAL» DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

En el capítulo segundo nos preguntamos si la propuesta de Rawls era «independiente de la práctica» o «dependiente de la práctica», según la terminología de Sangiovanni (Sangiovanni, 2008). Lo mismo cabe plantear sobre la teoría de Fraser. En mi opinión, la respuesta es a la vez sí y no, y al indagar las razones de esta respuesta podremos clarificar algunos rasgos del paradigma de justicia democrática.

Frente a las teorías de justicia «independientes de la práctica», que determinaban algunos principios de justicia para los que la consideración de las instituciones o prácticas existentes sólo era relevante al tratar de determinar cómo implementar tales principios, Sangiovanni defendía que la justicia es «dependiente de la práctica», esto es, que el contenido, el alcance y la justificación de los «primeros principios de justicia», aquellos principios que no se derivan de la aplicación de otros principios *de justicia* a circunstancias particulares, dependen de la estructura y la forma de las prácticas a las que esos principios pretenden aplicarse (Sangiovanni, 2008, pp. 137-138). Según esta tesis, no hay principios universales de justicia que puedan aplicarse a todas las prácticas, sino que los principios varían en función de la naturaleza de las instituciones sociales a las que los principios pretenden aplicarse: «in sum, for practice-dependent theorist, institutions put people in a special relationship, and it is the nature of this special relationship that gives rise to first principles of justice that would not have existed otherwise» (id., 140).

Fraser estaría de acuerdo con esta tesis, pero sólo en lo referente a un cierto tipo de principios de justicia. En las páginas precedentes se ha insistido en que la justicia sirve para evaluar a las estructuras sociales y las formas en que estas ponen en relación a las personas, de modo que, según la forma de estas relaciones, la justicia exigirá unas cosas u otras. Las exigencias de la justicia deben ser sensibles a los diferentes contextos, los cuales requerirán diferentes formas de desinstitucionalizar las injusticias. Las exigencias sustantivas de justicia serán muy diferentes según el tipo de prácticas o relaciones sociales que se consideren. Qué principios deben regular las prácticas de un parlamento democrático (por ejemplo, si el territorio a representar se fragmenta o no según distritos y si éstos ofrecen o no primas a minorías de cualquier tipo, junto con el principio de «un ciudadano un voto») son muy diferentes a los que se emplean para distribuir los beneficios sociales generados en el contexto cooperativo de un Estado de bienestar (por ejemplo, el

principio que propone Rawls: las desigualdades sociales y económicas deben ser a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad). Está claro que cada uno de estos principios presupone ciertas prácticas o instituciones de las que dependen su contenido, alcance y justificación. Los principios de la distribución dentro de un Estado presuponen la existencia de una organización particular, el «Estado», con ciertas características diferenciales frente a otras muchas organizaciones, y estas características incluyen una interpretación de lo que es moralmente relevante o no para esta práctica¹⁶⁰. Además, dentro de una misma dimensión también pueden concebirse diferentes principios aplicables a diferentes prácticas (dentro de la dimensión económica, por ejemplo, los principios que regulan la financiación del sistema de educación público serán diferentes a los que regulan la financiación del FMI). Todos estos principios dependen del carácter de la práctica considerada, de su estructura, de sus objetivos y de los diversos elementos que la componen, de modo que para determinarlos se necesita previamente una interpretación de en qué consiste la práctica o sistema institucional. En todo esto Fraser estaría de acuerdo con la tesis de la «dependencia de la práctica».

Pero, ¿qué ocurre con su principio de paridad participativa? Sin duda, este es un principio independiente de la práctica. Es un principio que ninguna práctica debe transgredir. Por supuesto, en función de las características de las prácticas, el principio de la paridad participativa se concretará de formas muy diferentes (esta es su parte dependiente de la práctica), pero el principio sigue siendo válido independientemente de estas diferencias. Sangiovanni tiene una respuesta muy sencilla a esto: diría que este principio no es un primer principio de justicia, sino un «principio moral de mayor nivel» (Sangiovanni, 2008, p. 147). Pero podemos preguntarnos si este tipo de principios no forman parte de

¹⁶⁰ Estoy de acuerdo con James y Sangiovanni en que el juicio de lo que es moralmente relevante debe hacerse contra el trasfondo de la práctica en cuestión. Podemos partir de la presunción inicial de que el talento puede ser moralmente relevante en deportes competitivos, pero no serlo en la práctica cooperativa para la creación de bienes sociales primarios. Que sea o no lo sea para esta última práctica depende de la interpretación que se haga de ella. Lo moralmente irrelevante no está dado universalmente para toda práctica (James, 2005, pp. 288-291). En virtud de esto, habría razones para estar de acuerdo con Sangiovanni en que si se busca un principio para regular la distribución de los recursos generados por la estructura cooperativa que denominados Estado, entonces, «once we have a proper interpretative understanding of the state, we will see that the relations in which we stand with respect to other citizens give us reason to reject the inference from the moral arbitrariness of our place of birth to the conclusion that the correct first principles of distributive justice should have a global scope» (Sangiovanni, 2008, p. 148). Pero en seguida hay que señalar un error frecuente de los nacionalistas liberales sobre el que volveremos en el próximo capítulo: aunque sea cierto que los principios distributivos que rigen dentro de un Estado no tengan que extenderse globalmente, ello no niega que en el contexto global o transnacional se deban aplicar otros principios de justicia relativos a las relaciones estructurales que allí se desarrollan.

una teoría de justicia. Para Fraser, sin duda, su principio de paridad participativa es un principio de justicia, es la referencia *normativa* única para evaluar la legitimidad de las reivindicaciones de justicia. Para Sangiovanni, en cambio, es claro que no, una teoría de justicia dependiente de la práctica está constituida sólo por primeros principios de justicia, los cuales no se derivan sólo de tales principios morales, sino que también deben derivarse de una interpretación de los contextos institucionales a los que se aplican.

El error de Sangiovanni está en que traza una distinción demasiado fuerte entre los principios morales fundamentales y las teorías de justicia. Los trata como si fuesen dos conjuntos autónomos, como si la selección de los principios morales que consideramos fundamentales no fuese ningún paso relevante en la elaboración de una teoría de justicia, la cual debería enfocarse, más bien, en la interpretación de la práctica (Sangiovanni, 2008, pp. 148-152). Todo lo contrario, tal como se ha expuesto en los últimos dos capítulos, toda teoría de justicia se constituye tanto desde una teoría social interpretativa (capítulo 3), como desde una selección o interpretación de uno o algunos principios morales (podemos también llamarlos «principios de justicia») que consideramos fundamentales (capítulo 4) y desde los que aspiramos a poder dar respuesta coherente a las reivindicaciones de justicia de «primer nivel». La selección de unos principios u otros no es irrelevante y condiciona tanto la forma concreta que adoptarán lo que Sangiovanni denomina «primeros principios de justicia», como la interpretación que hagamos de las prácticas. Haríamos bien, por lo tanto, en distinguir entre unos *principios* de justicia más fundamentales, que definen el marco de análisis general desde el que abordar la realidad, y otros más concretos y particulares, a los que siguiendo una distinción común en la teoría del derecho podrían denominarse *reglas* (Dworkin, 1978, pp. 22-28), posibles sólo tras considerar los elementos contextuales relacionados con una injusticia dada. Podría pensarse, incluso, que lo propio de una teoría de la justicia es quedarse en la elaboración de ese marco más general, la relación entre la teoría social y el (o los) principio(s) fundamental(es) de justicia que propone, dejando la elaboración concreta de aquellos otros principios de justicia de nivel más particular (o reglas) a los ciudadanos involucrados en las prácticas discursivas en torno a las injusticias percibidas. Esta es, en cualquier caso, la estrategia del paradigma de justicia democrática fundamentada sobre una ética discursiva. Para este paradigma, lo propio de una teoría de la justicia es establecer un marco general que determina el modo como hacer inteligibles, elaborar y evaluar las reivindicaciones concretas de justicia, el «punto de vista previo de la

valoración crítica» que permita poner en marcha procesos de aprendizaje con final abierto (Habermas, 1998a, p. 176)

Sangiovanni privilegia la condicionalidad que imponen las características de las relaciones sociales a las reivindicaciones en torno a ellas, pero tan importante es la condicionalidad que imponen los principios morales que tomamos como fundamentales. Por todo ello, frente a la terminología de Sangiovanni (teorías dependientes de la práctica frente a teorías independientes de la práctica), resulta más apropiada la terminología de Shapiro y hablar del carácter «semicontextual» de la justicia democrática: «it engenders certain constraints on and possibilities for human interaction, but these work themselves out differently in different domains of human activity» (Shapiro, 1999, p. 5).

La idea de una teoría de justicia democrática «semicontextual» nos permite evitar algunos problemas asociados con una teoría de justicia que fuese completamente «dependiente de la práctica». Hemos aceptado en el capítulo 3 que la justicia es un ideal normativo institucional, esto es, que su objeto de aplicación son las estructuras sociales dentro de las que desarrollamos nuestra vida. Por ello, no resulta controvertida la afirmación de que «the institutionalist begins from social and political institutions as they are here and now» (Sangiovanni, 2008, p. 156). Sin embargo, institucionalistas como James o Sangiovanni llevan demasiado lejos los límites que nos impone el modo como las prácticas existentes son «aquí y ahora». En particular, su perspectiva parece ser siempre retrospectiva o no «creativa». Al pretender tomar siempre prácticas existentes tal como son (o más bien, tal como se interpreta que son), se cree que a la justicia no le incumbe la evaluación de la práctica en sí misma y su posible sustitución por otras. James es claro al respecto: «principles of justice cannot tell us what fundamental social organization to have in the first place» (James, 2005, p. 285). La justicia rawlsiana nos daría sólo criterios que nuestra estructura estatal debería cumplir, dados sus objetivos y modo de operar, pero no nos dice qué organización social (si un Estado u otra posible forma política) debemos tener. La justicia es meramente contemplativa y opera como un juez: ante una propuesta que le llega de otra parte sólo puede decir si es coherente o no con el *statu quo* relevante que le sirve de trasfondo, pero ella no es ni propositiva ni transformativa.

La justicia democrática, al depender internamente de la elaboración discursiva de un fundamento no dependiente de la práctica, aborda estas cuestiones desde otra perspectiva. Sin duda debemos partir de las instituciones tal como las encontramos, pero nunca

debemos olvidar que estas instituciones son obra humana y que deben y pueden sustituirse por otras que disminuyan la injusticia institucionalizada. Además, ante cualquier institución existente, es incumbencia de la justicia preguntarse si tal institución es legítima, esto es, si su imposición se ha realizado según procesos de toma de decisión que hayan involucrado y tratado por igual a todos los implicados. En los casos en los que no existan instituciones adecuadas para el desarrollo de tales procesos, es exigible en justicia la creación de tales instituciones. La justicia democrática se propone movilizar la creatividad y reflexividad de las personas en el proceso siempre inconcluso de transformación de las relaciones sociales hacia formas que respetan más la paridad participativa. Este proceso, sin embargo, no es sencillo ni transparente. La justicia siempre es comparativa (Shapiro, 1999, p. 15) y generalmente nunca hay soluciones limpias que avancen la paridad participativa en todas las cuestiones o valores relevantes (Fraser, 2006a, pp. 47-48).

Por otro lado, al basar Sangiovanni y James su análisis de «teoría dependiente de la práctica» en el método de la teoría ideal de Rawls, arrastran un problema de esta, a saber: «las características del *statu quo* son proyectadas en la teoría ideal misma» (McCarthy, 1997, p. 47). El problema de la introducción del *statu quo* en la teoría a través de la aceptación de la práctica como el punto de partida de la construcción teórica es aceptado por James (James, 2005, p. 312). Una teoría dependiente de la práctica tienen un momento crítico inicial: la *interpretación constructiva* de la práctica a la que debemos atender (James, 2005, pp. 298-308). Esto implica una diversidad de cuestiones: a qué práctica debemos atender en primer lugar, cuáles son sus características específicas, cuáles son sus objetivos, cuál es el conjunto total de sus subsistemas y la relación entre ellos, etc. Tanto James como Sangiovanni se basan en Dworkin (Dworkin, 1986, pp. 65-66) para identificar los pasos de esta interpretación constructiva: «pre-interpretativo», en el que se identifica la práctica en *términos no controvertidos*; «interpretativo», en el que se propone una caracterización del objetivo aceptado de la práctica; y «post-interpretativo», en el que se derivan los principios de justicia que regulan la práctica (James, 2005, p. 301; Sangiovanni, 2008, pp. 148-152). El problema de la interpretación constructiva es que la práctica así caracterizada efectivamente sea una interpretación de prácticas existentes y que lo sea de un modo no controvertido. Según James, la caracterización que hace Rawls de nuestras estructuras básicas son suficientemente no controvertidas y aceptadas generalmente (James, 2005, p. 301). No entraremos ahora en la cuestión de si esto es

cierto para la estructura básica del Estado (algo ya se dijo sobre esto en el apartado 3.3 de esta tesis). Interesa aquí más señalar que ya es un lugar común (Beitz, 1979, pp. 129-136; Benhabib, 2005, pp. 61-75; Forst, 2014a, pp. 670-672; McCarthy, 1997, pp. 37-53; Pogge, 2004; 2005, pp. 139-154) indicar su falta de tino en el análisis de otra estructura social fundamental: la que pudiese existir en el espacio trasnacional y que Rawls denominaba «sociedad de pueblos» (Rawls, 2001).

Este constructivismo interpretativo carga sobre los hombros del teórico una carga demasiado pesada que no puede asumir. Necesita identificar de un modo incontrovertido tanto las prácticas relevantes, como sus objetivos, sus subsistemas, sus integrantes, etc., y al final necesita llegar a principios de justicia que puedan ser aceptados por todos: «la estrategia de Rawls requiere que la concepción política ideal misma de la justicia internacional sea aceptable para todos los pueblos “bien ordenados”, tanto si sus propias concepciones de la justicia son o no liberales, democráticas o igualitarias» (McCarthy, 1997, p. 47). Si no logra este muy improbable objetivo, su sistema teórico se cae. Sin embargo, su caracterización de la práctica no parece bien fundada: Rawls ignora tanto las interdependencias económicas globales institucionalizadas mediante estructuras sociales estables que trascienden el marco nacional (Pogge, 2005, pp. 139-154), como la diversidad interna a toda cultura, pueblo, nación o Estado (Benhabib, 2005, pp. 67-75), así como las conexiones entre el desigual poder económico y el desigual poder político (McCarthy, 1997, p. 48). Tampoco parece probable que unos principios normativos ni liberales ni democráticos resulten aceptables para quienes defienden la corrección del contenido moral del liberalismo o de la democracia. Caracterizar las prácticas o las estructuras sociales sobre las que aplicar la teoría de justicia parece una difícil tarea aún dentro el marco más restringido del Estado. Este problema se magnifica para las prácticas trasnacionales.

4.4. CONCLUSIÓN

El paradigma de justicia democrática basada en la teoría discursiva, al colocar en la base de su marco teórico «las cargas de la razón y la ineliminabilidad de desacuerdos razonables» (McCarthy, 1997, p. 53), permite desarrollar una teoría de justicia al mismo tiempo semicontextual y crítica con las prácticas existentes. Ofrece una diferente concepción del método teórico y de la tarea del filósofo. Frente a una rígida *construcción*

de bases de acuerdo e interpretaciones comunes, este paradigma reubica la crítica en la interacción comunicativa entre personas diferentes. Lo importante ahora será garantizar todas las condiciones que hacen posible la participación como agentes sociales iguales, lo cual incluye tanto condiciones sociales sustantivas como la creación de espacios y mecanismos para garantizar la discusión pública sobre la identificación de las *prácticas relevantes* para tal participación, sobre *su interpretación*, sobre los *principios* que deben regularlas y sobre las *condiciones* que hacen posible tal participación (volvemos al círculo reflexivo: una labor interpretativa que trata sobre las condiciones de sí misma). Una reflexión no constructiva sino transformativa, que no saca del cuestionamiento a ninguno de sus presupuestos. Este método «tiene la ventaja de dejar a los participantes mismos la tarea *sin fin* de encontrar un terreno común en lugar de reservársela a esos teóricos más allá del bien y del mal del consenso solapado» (id., 54). La teoría se concibe aquí más bien como una guía, una herramienta pragmática para ayudar en la autoclarificación que los agentes sociales hacen de sí mismos y de su situación..

Esta forma de plantear la teoría de la justicia tiene otra ventaja fundamental: puede afrontar mucho mejor la diversidad global o transnacional, pero sin dar por hecho la inconmensurabilidad e irreductibilidad de las múltiples formas de interpretar el mundo. Cabe así postular un *cosmopolitismo dialógico* «que no busque la unidad con la alteridad en la identidad sino en el diálogo con la otredad diferente de los otros, que aspire a una apertura dialógica al otro basada no sólo en la semejanza sino también en la diferencia» (Arcos Ramírez, 2013, p. 277). Pero la diferencia no puede ser sacralizada, porque «las diferencias, como sabemos, están construidas relacionamente, y demasiado a menudo las relaciones en cuestión han sido de dominación y subordinación» (McCarthy, 1997, p. 55). Ni construcción previa de una universalidad por encima de lo local ni renuncia a lo universal. El cosmopolitismo dialógico aspira a un universalismo sensible al contexto, abierto a los múltiples modos en los que la realidad social es construida y producto del diálogo sin fin entre todos los implicados, en el que se establecen nuevas relaciones y todo puede y debe (aunque no todo al mismo tiempo) ser cuestionado (Benhabib, 2006a, pp. 188-195; Delanty, 2006; McCarthy, 1997, p. 41).

El planteamiento dialógico es esencialmente cosmopolita porque el *statu quo* nacional no aparece como premisa básica de su esquema teórico. Cualquiera que pudiera verse afectado o sujeto por las decisiones o estructuras sociales en cuestión, sean las que sean, es un miembro legítimo cuya participación debe ser garantizada. El Estado sigue siendo

una forma específica de organización que impone obligaciones y derechos específicos entre sus integrantes y cuyos principios no pueden ser generalizados a otras formas de relación, pero no es la única estructura social relevante que exige consideraciones de justicia. La cuestión de la justicia, en fin, «should never be allowed to be whether or not arguments about social justice are relevant to particular domains of human interaction, but always about how they are relevant» (Shapiro, 1999, p. 6). Debemos rastrear la injusticia que pueda darse en cualquier proceso estructural, no sólo entre las personas que forman parte de una misma comunidad política, como si ésta fuese la única relación en la que se encuentran involucradas las personas (Young, 2011, p. 105). La justicia exige la desinstitucionalización de toda injusticia que se encuentre en cualquier tipo de relación. Además, dada la compleja imbricación e interdependencia de múltiples estructuras en el actual mundo en globalización, «a domestic project of justice cannot be conceived of without a conception of transnational justice» (Forst, 2001, p. 173).

Asimismo, la justicia *democrática* conlleva una exigencia muy particular: la creación de las instituciones que hagan posible la reflexión y la deliberación de las personas en torno a las injusticias que les afectan como paso necesario (aunque no suficiente) para su desinstitucionalización (Bohman, 2005, pp. 103-108; Forst, 2014b, p. 44; Fraser, 2008a). En este sentido, a veces se habla de un «derecho humano a la democracia» (Benhabib, 2011) o que los derechos humanos requieren constitutivamente de la democracia (Bohman, 2010a, pp. 114-120).

Para este tipo de justicia democrática supone una cuestión fundamental *quién* está legitimado para entrar en *qué* discusiones sobre injusticias concretas, las reivindicaciones de *quiénes* son legítimas en torno a *qué* relaciones sociales y *cómo* deben resolverse estas cuestiones. Denomino a esta cuestión el *problema de los sujetos de la justicia*, el problema de determinar a los sujetos que se encuentran relacionados objetivamente mediante estructuras sociales y que en virtud de ello se encuentran legitimados para elevarse reivindicaciones de justicia que conllevan la transformación de la estructura social a la que se encuentran sujetos. Este problema tiene una especial relevancia en un mundo en globalización que encuentra sus instituciones democráticas limitadas a marcos nacionales. Unos marcos que supuestamente coinciden con *comunidades políticas* autodeterminadas hacia el interior y soberanas hacia el exterior. Desde la perspectiva teórica del paradigma de justicia democrática que se ha elaborado a lo largo de las dos primeras partes de esta tesis, en la tercera y última parte se abordarán las cuestiones

implicadas por este problema. Pero antes, se necesitará dar mayor precisión a la relación entre estas cuestiones del *cómo*, el *quién* y el *qué* y clarificar así la estructura de la teoría de la justicia democrática. Esta labor se abordará en el próximo capítulo, a través de una puesta en discusión de las teorías de Iris Marion Young, Rainer Forst y Nancy Fraser, con el objetivo de extraer de ellos un esquema coherente y acorde con los análisis sobre ontología social y normatividad desarrollados hasta ahora.

CAPÍTULO 5. DISCREPANCIAS DENTRO DEL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA

Tras los análisis anteriores podemos abordar de un modo fructífero las discrepancias que existen entre quienes se ha aquí considerado los principales autores del paradigma de justicia democrática: Fraser, Young y Forst. Nuestro objetivo será destilar las propuestas más críticas y construir un esquema teórico más sólido y coherente que los desarrollados por cada uno de estos autores individualmente. Este análisis se realizará siguiendo las dos dimensiones fundamentales de toda teoría de la justicia que han organizado la estructura de esta Parte II: la *ontología social* y la *teoría normativa*.

En el *primer apartado* se pondrá en discusión a Iris Marion Young y a Nancy Fraser, mientras que en el *segundo* se abordarán las discrepancias entre esta autora y Rainer Forst. Como ya se ha comentado en diversas ocasiones con anterioridad, aquí se considera que la teoría de Nancy Fraser es la propuesta más desarrollada del paradigma de justicia democrática, de ahí que se tome como eje central en estas discusiones clarificadoras. En cualquier caso, como se verá en el *tercer apartado*, la propuesta de esta autora también ha de ser enmendada si queremos disponer de una teoría de la justicia adecuada a los análisis desarrollados en esta investigación doctoral.

5.1. IRIS MARION YOUNG Y NANCY FRASER: AFINIDADES Y DESACUERDOS

Las propuestas de Young y Fraser tienen importantes rasgos en común. Young, al igual que Fraser, participó activamente en los movimientos feministas de la «segunda ola»¹⁶¹. Probablemente como consecuencia de este compromiso social, las teorías de ambas autoras toman como un punto de referencia fundamental los movimientos sociales de protesta (Fraser, 1997, pp. 5-6; 2006b, pp. 151-158; Young, 2000b, pp. 14-16). Tal referencia «empírica» está además asociada al «giro» comentado en el segundo capítulo, según el cual la experiencia de injusticia, más que un esquema ideal de una sociedad justa,

¹⁶¹ Generalmente, el pensamiento estadounidense habla de dos «olas» de feminismo: la sufragista y la de la «nueva izquierda» surgida tras el 68. Un marco de referencia histórico más amplio nos podría llevar a hablar de tres «olas»: la primera iría desde la Ilustración hasta el sufragismo y versaría sobre la inclusión en la esfera pública, la segunda comenzaría con Simone de Beauvoir hasta el feminismo de los años sesenta y se propondría la politización de la esfera privada y, finalmente, la tercera alcanzaría el momento presente y se habría propuesto la redefinición de las fronteras entre lo público y lo privado y la atención a la diversidad (Amorós Puente y De Miguel Álvarez, 2010, pp. 64-83).

se convierte en la guía de la teoría de la justicia, una vía de aproximación negativa (Fraser, 2012, p. 45).

Para ambas autoras, además, tal punto de referencia empírico es de naturaleza discursiva: se trata de protestas y de reclamaciones que son o pueden ser elaboradas públicamente. La justicia traslada su foco de interés a los requisitos de una participación igual, real y sustantiva, no meramente formal, en las deliberaciones normativas y tomas de decisión democráticas. Tanto Fraser como Young enmarcan sus propuestas en la senda de la teoría discursiva de Habermas y sus ideas de democracia deliberativa y esfera pública. Pero intentan avanzar algo más por esta vía, complejizando estas ideas y asumiendo con especial interés la exploración y denuncia de las desigualdades y exclusiones sistemáticas impuestas la esfera pública, así como el análisis crítico de los discursos (Fraser, 1986; 1997, pp. 95-133; Young, 2000a, pp. 52-53; 2000b, p. 62).

Las dos asumen la herencia de la Teoría Crítica. Proclaman la necesidad (y posibilidad) de un pensamiento contextualizado, en estrecha relación con las ciencias sociales, pero a la vez capaz de una actitud distanciada y reflexiva. Ambas asumen la necesidad, limitante y posibilitadora a la vez, de contextualizar e historizar los análisis normativos (Fraser, 2008b, pp. 66-68; Young, 2000a, pp. 10-11). Ambas, también, se asumen post-socialistas, agentes de la nueva izquierda y defensoras del legado crítico marxista, aunque de un modo ciertamente heterodoxo proponen la ampliación de sus planteamientos (Fraser, 1997, pp. 3-13; Young, 2000b, pp. 86-93).

Las dos reconocen, junto a la tradición liberal, el carácter fundamental de los valores de libertad e igualdad, pero rechazan con énfasis los límites que esa tradición en sus diversas formas había impuesto al pensamiento normativo (libertades e igualdades formales o negativas, rígida separación entre lo público y lo privado o lo social y lo político, la reducción de las relaciones sociales a un subconjunto básico insuficiente, la interpretación restrictiva de la justicia como simple asunto de redistribución, proclamas de neutralidad o imparcialidad que universalizaban perspectivas particulares de la clase dominante, etc.) (Fraser, 2006b, pp. 167-175; Young, 2000b, pp. 31-69; 2009, pp. 362-383). Pero al mismo tiempo, como vimos en el capítulo anterior, ambas defienden una perspectiva estructural de la injusticia que, partiendo de Rawls (aunque también de Marx), pretenden ampliar.

Ambas son conscientes de la complejidad de los procesos estructurales involucrados en las injusticias y ponen especial énfasis en la interrelación o intersección de tales procesos

en la producción y reproducción de experiencias específicas. Pero también las dos se distinguen de las autoras normalmente clasificadas dentro del «paradigma de la interseccionalidad» porque para ellas, como vimos en el tercer capítulo, lo relevante no son las tradicionales categorías de desigualdad (género, raza, sexualidad, etc.) sino las dinámicas estructurales que subyacen a todas ellas (de distribución, reconocimiento o representación en el caso de Fraser, o de explotación, marginación, indefensión, imperialismo cultural o violencia en el caso de Young). Este cambio de perspectiva se propone para poder analizar más críticamente las dinámicas estructurales reales que están en operación, así como para poder visibilizar las similitudes entre las diferentes categorías de desigualdad y las diferencias dentro de ellas (Fraser, 2006b, pp. 158-167; Young, 2000b, pp. 110-113). Tanto para Fraser como para Young, las diversas injusticias presentan diferentes combinaciones de estas dimensiones.

Para contrastar las diferencias de la teoría de Fraser con la de Young, así como posteriormente con la de Forst, se partirá de las *teorías sociales* que estos autores manejan y luego se considerarán sus *propuestas normativas*.

5.1.1. Diferencias en *ontología social*

Ambas autoras conceptualizan de forma dispar las dinámicas estructurales relevantes. Fraser basa su distinción entre las dinámicas del reconocimiento y de distribución en la diferenciación entre sistema económico y cultural, con la que la teoría sociológica tradicionalmente ha abordado el análisis de la sociedad capitalista moderna. Sigue en ello a Habermas, con su distinción entre reproducción simbólica y reproducción material de las sociedades (Fraser, 1989, pp. 114-119), que a su vez sigue a Parsons (Habermas, 1988, pp. 19-20)¹⁶². Esta tradición de sociología se proponía integrar, siguiendo a Weber, la relevancia social del estatus (el orden de los valores y normas culturales) con el énfasis unilateral en la clase y la estructura económica del marxismo ortodoxo (Fraser, 2008b,

¹⁶² No obstante, la conceptualización de Fraser se distancia en aspectos relevantes. La formulación habermasiana entre reproducción *simbólica* y reproducción *material* es rechazada por Fraser. La distinción relevante sería entre sistemas de valores y normas culturales y sistemas económicos, siendo ambos sistemas de reproducción social «materiales», pues ambos encuentran su base existencial en las estructuras sociales, que son materialmente reales (a través de lo que denominamos «recursos»). Ello permite clarificar y concretar el objeto de crítica de la teoría de la justicia. Por otro lado, Fraser también rechaza la tajante distinción que Habermas establece entre «contextos de acción socialmente integrados» y «contextos de acción sistémicamente integrados», entre «sistema» y «mundo de la vida», pues le parece que tal distinción reproduce en teoría social la distinción meramente ideológica entre privado y público, familia y economía oficial, ayudando a ocultar las relaciones y dependencias entre ambos niveles y a naturalizar las tradicionales imposiciones heteropatriarcales (Fraser, 1989, pp. 114-129).

pp. 59-68). La tesis de esta tradición es que las sociedades modernas presentan de hecho, a diferencia de las sociedades tradicionales, tales diferenciaciones estructurales, un orden cultural y otro económico de mercado, que aun estando interrelacionados y siendo ambos elementos integradores de la sociedad, son analíticamente separables y funcionan según dinámicas diferentes (id., 66-68).

Por el contrario, mientras que los análisis de Fraser se basan en una bien establecida tradición sociológica, la conceptualización de Young de cinco «caras de la opresión», explotación, marginación, indefensión, imperialismo cultural y violencia, no parece recibir el respaldo de análisis sociológicos sólidos. Por un lado, Young misma reconoce que la explotación, la marginación y la indefensión están arraigadas en el orden económico (en la división del trabajo, la producción y el consumo), en las relaciones estructurales que determinan las oportunidades materiales (económicas) de cada cual (Young, 2000b, p. 102). Las otras dos caras de la opresión harían referencia a las valoraciones culturales socialmente instituidas (el imperialismo cultural designa la universalización de la cultura de algún grupo particular como norma, mientras que la violencia designa el desprecio estructuralmente instaurado hacia un grupo particular). Habría razones para aceptar, por lo tanto, la observación de Fraser de que tales tipos de opresiones están en realidad arraigados en las dinámicas económicas y culturales que ella identifica (Fraser, 1997, p. 264). ¿Por qué, entonces, Young complica su esquema hablando de cinco tipos de injusticia en vez de dos?

Por otro lado, esta forma de conceptualización genera problemas para comprender las relaciones entre las formas de opresión y los modos de enfrentarlas. Young defiende que las opresiones arraigadas en la estructura productiva requieren su transformación (Young, 2000b, pp. 86-102), lo cual eliminaría la causa de la diferenciación entre grupos. En cambio, el imperialismo cultural y la violencia requieren la revalorización del grupo, reconocer y respetar la diferencia, esto es, una política de la diferencia cuyo objetivo es la revalorización de los grupos previamente devaluados (id., 263-321). El problema es que estas posibles soluciones pueden entrar en conflicto, precisamente cuando no se estudian las raíces de las diferencias, esto es, las relaciones entre el orden económico y la elaboración de las identidades de grupo. Si la diferencia entre grupos se basa en un orden económico explotador, la política de la diferencia dejaría intacto este orden y, además, reificaría características identitarias o culturales que han surgido de y sirven para reforzar tal orden. Si la desigualdad económica está a la base de las diferencias culturales, entonces

la reestructuración del orden económico terminaría por disolver la diferencia entre grupos, en contradicción con la política de la diferencia. Tal como nos señala Fraser, tanto la dominación cultural como la violencia de un grupo sobre otro podrían estar fundamentadas en el mayor poder económico de un grupo o en el papel funcional que la violencia institucionalizada tiene para el sistema económico (como en la esclavitud y el racismo). En estos casos, la política de la diferencia no ayudaría o incluso serviría para reforzar la opresión (Fraser, 1997, pp. 264-267).

Al no poner en primer plano las dos dinámicas sociales fundamentales, sino esos cinco rostros de la opresión, las relaciones entre los fenómenos fundamentales implicados se oscurecen. Hay, como defiende Fraser, «diferentes clases de diferencias», no todas inocentes ni emancipadoras y a las que nos debemos enfrentar con diferentes estrategias (Fraser, 1997, pp. 269-272). Nuestro marco conceptual debería ayudarnos a identificarlas apuntando directamente a las dinámicas sociales fundamentales que las explican. El marco de Fraser parece más apropiado para explicar de un modo más claro las dinámicas sociales subyacentes y sus interrelaciones, señalando con más agudeza los problemas sociales implicados y sin pretender determinar *a priori* los «rostros» o «experiencias» posibles de opresión y los modos en que pueden ser resueltos. Hay, pues, suficientes motivos para afirmar que la propuesta de Fraser «aporta una teoría social mucho más sofisticada que los elementos que Young recupera para presentar la opresión como un fenómeno estructural» (Palacio Avendaño, 2013, p. 85).

No obstante, también debemos reconocer una ventaja que la propuesta de Young tiene frente a la de Fraser, al menos hasta la publicación de *Escalas de Justicia*. Young, a diferencia de Fraser, reconoció y dio un papel fundamental desde el principio a la injusticia de raíz política, a la *dominación* (Young, 2000b, p. 68), asumiendo además, sin el menor atisbo de dudas, la estrecha relación y coextensión entre justicia y política, y el carácter colectivo e intersubjetivo de las evaluaciones de justicia (id., 60-63).

5.1.2. Diferencias *normativas*

Tal vez, debido a su rechazo de las grandes construcciones ideales normativas heredadas de la tradición liberal, Young parece reacia a desarrollar extensamente y en detalle un marco normativo claro que sirva para evaluar las reclamaciones de injusticia y discriminar cuáles son legítimas y cuáles no. Ella parece más bien interesada en las experiencias de la opresión y la dominación, en una reflexión que parta de la escucha (id., 14-16) y no de

la elaboración de un marco normativo previo que pueda distorsionar tales experiencias (Palacio Avendaño, 2013, p. 84). Sin embargo, ella misma reconoce la necesidad de elaborar algún ideal de justicia y, de hecho, propone uno, aunque ofreciendo ideas que no presentan un gran desarrollo sistemático. En *Justice and the Politics of Difference* (1990), Young dice que la justicia hace referencia al grado en el que una sociedad presenta las condiciones institucionales necesarias para la realización de dos valores: el auto-desarrollo (poder desarrollar y ejercitar las propias capacidades y expresar las propias experiencias) y la auto-determinación (poder participar en la determinación de las propias acciones y en las condiciones de las propias acciones). A cada uno de estos dos valores corresponderían dos tipos de condiciones sociales que definen los tipos de injusticia: la opresión (que como acabamos de ver, presentan cinco caras y se corresponden con los obstáculos institucionales al auto-desarrollo) y la dominación (que designa los obstáculos institucionales a la auto-determinación) (Young, 2000b, pp. 67-69). Ya hemos hablado de algunos problemas de la categorización de Young de estas condiciones sociales estructurales, que reflejan algunas deficiencias de su teoría social. Aquí nos interesan los dos valores que dan contenido a su ideal de justicia, el auto-desarrollo y la auto-determinación. ¿Por qué estos valores y por qué dos? ¿Por qué son tan importantes para que una teoría de la justicia deba basarse en ellos? ¿Por qué deben cumplirse en toda sociedad que quiera llamarse justa? La respuesta, según Young, es que ambos valores se basan en una idea aún más fundamental: *el igual valor moral de todas las personas*. Pero entonces, la auto-determinación y el auto-desarrollo serían más bien la aplicación del valor fundamental de la igualdad moral a las condiciones estructurales particulares de nuestras sociedades. Pero si la caracterización de Young de estas condiciones es problemática o mejorable, entonces el auto-desarrollo y la auto-determinación no parecería la categorización más adecuada. Sería, además, redundante, porque lo que hay son un conjunto de dinámicas estructurales que pueden ser denominadas injustas, no porque no cumplan con la auto-determinación y el auto-desarrollo, sino porque no respetan el valor moral igual de todas las personas. Querer imponer que la falta de respeto a la igualdad de las personas sólo puede darse en la forma de falta de auto-desarrollo y falta de auto-determinación, parece una de esas limitaciones *a priori* impuestas por la teoría que Young quería evitar. No podemos decir mucho sobre esto, porque lamentablemente Young no explora a penas estas cuestiones.

Por otro lado, Young quiere abrir la teoría de la justicia a las intuiciones de la teoría discursiva, es decir, a la idea de que una exigencia normativa válida, incluidas las que ofrece una teoría de la justicia, es el producto de la deliberación entre las personas de las que se espera seguimiento, quienes deberían aceptarla como algo propio. Sin embargo, no desarrolla sistemáticamente la relación entre esta idea de justicia y la que acaba de indicarse centrada en las ideas de auto-desarrollo y auto-determinación. No articula ni analiza críticamente la conexión entre definiciones diferentes de justicia: la justicia «as the institutional conditions for promoting self-development and self-determination of a society's member» y la justicia como «nothing other than what the members of an *inclusive* public of equal and reasonable citizens would agree to under these ideal circumstances» (Young, 2000a, p. 33, énfasis mío). En su libro *Inclusion and Democracy* (2000), es el principio de la *inclusión* el que es resaltado, el cual hace referencia no sólo a las condiciones formales de la participación en los debates normativos y de toma de decisión, sino a las condiciones estructurales que permiten una participación igual de todos en la sociedad. En las siguientes líneas se asumirá la hipótesis de que podemos comprender el principio de inclusión como el equivalente en la propuesta de Young al principio de paridad participativa de Fraser. Es una comparación arriesgada, dada la falta de análisis sistemático en la obra de Young de sus fundamentos normativos. Sin embargo, hay afirmaciones que justifican esta comparación, pues según Young «as an ideal, inclusion embodies a norm of moral respect» (id., 23) que, como recordamos, era lo mismo que pretendía encarnar la paridad participativa. Además, este principio en la obra de Fraser servía como nexo de conexión entre el principio democrático y la teoría de la justicia, y parece que este mismo nexo también se da en la obra de Young a través de la idea de la inclusión (participar como igual en todos los procesos sociales). La pregunta entonces es: ¿cuál de los dos principios, el de la inclusión o el de la paridad participativa, representa mejor la labor crítica que ambas autoras atribuyen a la justicia, a saber: la crítica de las relaciones sociales?

Según Young, «calls for inclusion arise from experiences of exclusion» (Young, 2000a, p. 6). La inclusión sería la justa respuesta a la injusticia de la exclusión. Esta representación de la labor de la justicia es, sin embargo, muy problemática. Desde mediados de los años noventa se puso de moda la retórica de la «exclusión social» en los debates sobre la pobreza crónica (Du Toit, 2004b, p. 988), un mal social al que por supuesto había que responder mediante la inclusión. Tal conceptualización, sin embargo,

ha sido desafiada por un gran número de expertos sobre dicha forma de pobreza (Bebbington, 2007; Deveaux, 2013; Du Toit, 2004b; Mosse, 2010). Por un lado, la retórica de la exclusión puede llevar asociada «the patronizing and normative assumption that we (whoever “we” are) know in what the poor want (or ought to want) be included. Mainstream society is conceived to be normal; exclusion from it is supposed to be the problem» (Du Toit, 2004b, p. 1001). Por otro lado, un problema que no se debe nunca olvidar es que cuando las estructuras se encuentran sesgadas por relaciones de poder y han sido diseñadas en beneficio de otros agentes, el mero imperativo de inclusión en tales estructuras puede servir para distraer la atención respecto a las reales condiciones estructurales de la injusticia: «social exclusion talk, by problematizing only the processes by which certain groups of people are excluded from institutions, systems and networks, can serve to distract attention from overall and systemic dynamics of inequality, impoverishment, and conflict within those larger formations themselves» (id.).

Sin embargo, el principal problema de la retórica de la inclusión/exclusión es que conceptualiza mal la realidad social. La pobreza, el desempleo, la economía «sumergida» o «informal», etc., no son efectos accidentales, externos, a los sistemas «normales» a los que generalmente se oponen como su «otro» (Phillips, 2011). Todo lo contrario, esos fenómenos «no hegemónicos» forman parte del funcionamiento normal de la realidad social «hegemónica» (Alba Vega, Lins Ribeiro, y Mathews, 2015, p. 424). La pobreza, el desempleo o la economía informal son componentes estructurales importantes del sistema económico «normal». No constituyen elementos excluidos, sino todo lo contrario, están plenamente incluidos funcionalmente. La pobreza, por lo tanto, «results not from people’s *exclusion* from the market but from the ways they are *included*» (Du Toit, 2004b, p. 1002). El principio de paridad de participación, en tanto que atiende a los modos como las personas se encuentran relacionadas, buscando un trato paritario en tales relaciones, representaría mucho mejor que la idea de la inclusión la realidad de los sistemas sociales y, por lo tanto, el espacio de la justicia.

Fraser, enfrentada a esta retórica de la «exclusión social» de los «pobres globales», alerta contra la tendencia a analizar estos problemas de un modo descontextualizado, abstraído de los procesos estructurales que generan la pobreza y el papel funcional de esta en ellos. Alerta también contra la tendencia de ver a los pobres como sujetos pasivos desprovistos de toda agencia (Fraser, 2010, pp. 369-370). El espacio de la injusticia debe entenderse como un segmento en el que la total exclusión, en el extremo de la radical injusticia, y la

total paridad, en el extremo opuesto de la plena justicia, constituyen tan sólo dos polos inalcanzables en la práctica. Entre ambos polos se desarrolla el espacio en el que se aplica la teoría de la justicia, caracterizado por diversas formas de «incorporación adversa». Frente a la expresión «the global poor», Fraser nos recomienda emplear «the transnational precariat» (id., 370) para enfatizar que su circunstancia se debe a su posición dentro de múltiples procesos estructurales y no a su exclusión respecto de ellos. En cualquier caso, en el capítulo séptimo se volverá a esta crítica del discurso de la exclusión y se ampliarán los argumentos aquí bosquejados, en conexión con el problema fundamental de los límites de las exigencias de la justicia.

5.2. RAINER FORST Y NANCY FRASER: ALGO MÁS QUE SUTILES DIFERENCIAS

A primera vista, las propuestas de Fraser y Forst no parecen muy diferentes. Ambos autores insisten en que la justicia es algo *relacional*, una crítica de la injusticia institucionalizada. Ambos critican la reducción de la justicia a un asunto de la cantidad de bienes que cada cual tiene, como si la solución de la injusticia fuese simplemente un asunto de redistribución de bienes. Dado que la posición de cada cual depende de la estructura social de fondo, la justicia para ambos pasa, al menos a largo plazo, por la transformación de las relaciones sociales (Forst, 2014b, pp. 36-41; Fraser, 2006a, pp. 71-76).

Por otro lado, Forst está de acuerdo con Fraser, contra Honneth, en que la justicia no puede presuponer ni orientarse hacia una concepción concreta del reconocimiento y la autorrealización. Una orientación normativa de este tipo sería contraproducente para nuestras modernas sociedades caracterizadas por el pluralismo ético (Forst, 2014b, p. 135; Fraser, 2006a, pp. 35-39). Además, el «monismo del reconocimiento» es inadecuado como teoría social porque no puede dar cuenta por sí solo de las múltiples caras de la injusticia. Para poder identificar los diversos tipos de injusticia estructural necesitamos una *teoría social pluralista* (Forst, 2014b, pp. 138-141; Fraser, 2006a, pp. 40-43). Sin embargo, mientras que defienden la necesidad del pluralismo en teoría social, ambos están de acuerdo en basar la evaluación en un *monismo normativo* (Forst, 2014b, pp. 133-135; Fraser, 2006a, p. 42). La estructura de sus respectivas teorías parece, por lo tanto,

muy similar, aunque como veremos al comentar el debate sobre «lo más importante, primero» («first things first»), no lo es realmente.

El marco teórico general de ambos autores parece además el mismo. Ambos se fundamentan en la idea central de la teoría discursiva según la cual la validez de cualquier reclamación normativa debe establecerse en debates reales en los que todos sean iguales (Forst, 2014c, pp. 1-7; Fraser, 2006a, pp. 47-49). Otras ideas fundamentales de raíz habermasiana encuentran también un lugar privilegiado en estos autores: la atención a las exigencias procedimentales de la buena práctica argumentativa, las ideas de democracia deliberativa y de esfera pública, etc. Para ambos, es fundamental cerrar el abismo que la tradición liberal anglosajona había postulado entre democracia y justicia (Forst, 2011; Fraser, 2007, p. 318).

Tanto Fraser como Forst quieren partir de las demandas de injusticias (Forst, 2014c, p. 2; Fraser, 2006b, pp. 156-158). Ambos dicen recurrir a las verdaderas demandas sentidas y luchadas por los movimientos sociales para rechazar, por ejemplo, que la injusticia sea simplemente un asunto de redistribución o de reconocimiento. Atender a qué es lo que realmente se demanda en la sociedad parece para ambos un punto de partida inevitable, producto, sin duda, de la perspectiva intersubjetiva que ambos defienden.

5.2.1. Diferencias en *ontología social*

En este terreno, lo primero que salta a la vista es el estruendoso silencio que encontramos en la obra de Forst. A pesar de que defiende que su teoría es radicalmente pluralista en cuanto a las raíces socio-estructurales de la injusticia, no encontramos en ella ningún análisis de las sociedades modernas, ninguna consideración sobre las dinámicas del capitalismo ni de la reproducción cultural, ni ninguna atención a las teorías sociológicas, lo cual contrasta agudamente con la preocupación que por estas cuestiones han mostrado los autores de la tradición de la Teoría Crítica, particularmente Habermas o Fraser. A pesar de defender con fervor la idea de que la injusticia es algo predicable de las relaciones sociales, no encontramos en su obra ningún análisis del concepto de estructura social, lo cual contrasta con la preocupación de los autores de la tradición de la justicia institucional, desde Rawls hasta Young. A pesar de defender la idea de que la injusticia es el punto de partida de la teorización sobre la justicia, él no presta ninguna atención a los posibles «rostros» que asumen las experiencias y reivindicaciones públicas, ni las intenta contrastar con alguna concepción bien fundada socialmente, precisamente porque él

carece de tal concepción. A pesar de todo esto, Forst cree saber de entrada cuál *es* el «impulso fundamental» de la injusticia: la reclamación de que el derecho básico que cada cual tiene a que le sean justificadas las normas que se le imponen no sea ignorado (Forst, 2014c, p. 2). Da igual que aparentemente se reclamen otras cosas: que los beneficios que genera mi trabajo vayan casi íntegramente a otros, que las normas sociales pinten a otros como lo normal y a mí como degenerado, que se me expulse de mi tierra por el bien del progreso, que mi voz no tenga el mismo peso que el de otros en algunas decisiones, que yo no tenga muchas más posibilidades de padecer violencia por ser de un género, una raza o una sexualidad determinadas, etc. En todos los posibles casos, lo que en verdad esta gente reclama, aunque ellos no se den cuenta, el «impulso fundamental» que sienten, es que aquello que les daña les sea justificado y no que les deje de dañar.

Si debemos decidir qué propuesta refleja mejor las dinámicas estructurales presentes en las sociedades modernas, las tres dimensiones de Fraser (económica, cultural y política) o el pluralismo evaluativo de Forst, la respuesta es clara, sencillamente porque Forst no ofrece ningún contenido de teoría social. El pluralismo evaluativo de Forst es una manifestación de intenciones vacía de contenido. Si la Teoría Crítica no pretende imponer especulativamente algunas normas que supuestamente se deduzcan de la razón misma, sino ayudar a comprender la realidad y a visibilizar los impedimentos estructurales que se nos oponen, a fusionar lo normativo y lo social, entonces la teoría de Forst surge como una teoría discursiva idealista desarraigada de tal tradición, en directa oposición con los esfuerzos de Habermas, Fraser o Young.

La falta de análisis social de la que adolece la propuesta de Forst tiene graves consecuencias para el contenido que da a algunos de los conceptos fundamentales de la *ontología social* desde la que construye su teoría. Traeré a colación brevemente tres de estos: sus ideas de poder, de la persona y de la política.

El *poder* es algo que adquiere realidad a través de la forma que adoptan las estructuras sociales. Esto es algo que ya se explicó en el capítulo tercero. En este sentido, para cualquier teoría que interprete que el objeto de la justicia son las estructuras sociales, tiene todo el sentido afirmar, como hace Forst, que el poder es «la primera pregunta de la justicia» (Forst, 2014b, p. 43). En esto, Fraser está completamente de acuerdo: el objetivo de una teoría de la justicia debe ser acabar con los diferenciales de poder institucionalizados que evitan que algunos actores participen a la par con otros en la vida

social (Fraser, 2007, p. 329). Lo primero que podemos notar, es que Forst tiene una forma un tanto contradictoria de referirse al poder. Habla de él como un «bien», precisamente el de mayor jerarquía de la justicia (Forst, 2014b, p. 43). Resuena aquí la idea de bienes básicos jerarquizados de Rawls. Para un autor que insiste tanto en el carácter relacional de la justicia, es extraño seguir manteniendo tal conceptualización, especialmente después de las críticas de Young (2000b, pp. 55-60) o Habermas (1998b, pp. 47-51) en este sentido a Rawls. La forma correcta de hablar para una perspectiva de justicia relacional sería la de Fraser: lo que hay son diferenciales de poder socio-estructurales. Además, así caracterizados, se entiende con facilidad que lo que el «poder» designa sería en cada caso diferente según las dinámicas estructurales que se consideren. No es lo mismo el poder en lo económico y el poder en lo cultural. Ciertamente estas dinámicas están relacionadas y se influyen unas a otras, pero reducir una a otra sería el tipo de reduccionismo (economicismo, culturalismo o politicismo según el eje único al que se supone que los demás fenómenos pueden reducirse) que de partida intentaba evitar el «pluralismo» socioevaluativo que Forst decía defender (Fraser, 2007, p. 333).

La incongruencia de su comprensión se vuelve más visible por su reducción a priorística de toda posible forma de poder a «poder de justificación» (Forst, 2014b, p. 43), algo de naturaleza meramente «intelectual» (id., 24)¹⁶³. Forst no se molesta en explicar esta reducción a partir de algún análisis de las relaciones estructurales de las sociedades modernas. Simplemente es la concepción que encaja con la elaboración especulativa de su teoría, con el resto de sus idealizaciones simplificadoras: de la persona como origen y destino de justificaciones, de la política como espacio de justificaciones y de la justicia como el momento en el que se cumple la justificación del Todo. Las sociedades, además, según Forst deben verse simplemente como «órdenes de justificación» (Forst, 2014b, p. 125), ignorando la multiplicidad de prácticas que las conforman o el siempre presente y

¹⁶³ Forst parece querer reducir toda forma de poder a poder «simbólico», pero recordemos lo que decía Bourdieu, padre de tal concepto, sobre esa forma de poder: «el poder simbólico como poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, mediante eso, la acción sobre el mundo (...) no se ejerce más que si es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los “sistemas simbólicos” bajo la forma de una “illocutionary force” sino que se define en y por una relación determinada entre quienes ejercen el poder y quienes lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y reproduce la *creencia*. Lo que genera el poder de las palabras y las palabras de orden, el poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no pertenece a las palabras. El poder simbólico, poder subordinado, es una forma transformada, es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada, de otras formas de poder» (Bourdieu, 2001, p. 98)

amplísimo «contexto de fondo» nunca explicitado que hace posible la vida en común y el acuerdo en torno a las justificaciones (Habermas, 2010, p. 83). Pero, ¿qué ventajas tiene esta conceptualización del poder para el análisis y la superación de las asimetrías materializadas en nuestras estructuras sociales? Según Forst, el poder es un fenómeno de naturaleza puramente *inteligible*, es «la capacidad de A para ejercer influencia sobre el espacio de razones de B de tal modo que B piense o actúe de una forma que se remita a la influencia de A» (Forst, 2014b, p. 24). Esta definición tiene diversos problemas. Por una parte, no parece que realmente nos pueda ayudar nada en el análisis de los obstáculos que nos encontramos en virtud a cómo están estructuradas nuestras relaciones sociales. Lo relevante sería cómo y por qué se produce esa influencia en el espacio de razones. Y en este punto es donde la definición pierde todo su interés, pues las raíces de esta influencia no son ya puramente inteligibles, sino que están materializadas en las diversas dinámicas estructurales que no se reducen a prácticas lingüísticas. Para una teoría de la justicia, por lo tanto, lo importante es aclarar estas dinámicas (que pueden ser tanto de naturaleza política como culturales o económicas), reconociendo sus especificidades y las diferentes formas en las que el poder se manifiesta en ellas, constituyendo lo que puede ser dicho y lo que puede ser hecho (Tully, 2002, pp. 542-546). Para lo cual hace falta interrogar el contexto socioestructural por el que Forst no muestra ningún interés (Fraser, 2007, p. 330). Su concepción, por lo tanto, «fails to do justice to the complexity of structural causation in capitalist society» (id., 333). Por otra parte, su definición de poder parece demasiado interaccional como para dar cuenta de la concepción estructural o relacional de poder. El problema del poder es que no sólo se puede o debe entender como una cuestión intencional de ciertos agentes, pues también actúa como sesgos sistémicos que pueden manifestarse incluso en la inacción de los individuos con poder, sin necesariamente explicitarse en algún espacio de razones o sin poder señalar a ningún agente A como el agente con control sobre tal espacio de razones (Lukes, 1985, pp. 19-26).

El poder, en fin, no se presta a tal reducción y simplificación intelectualista. Es algo mucho más opaco y profundo, una «fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible» (Bourdieu, 2001, p. 132). Sin un estudio de tal objetividad y de sus diferentes formas, será imposible afrontarlo. Nos hace falta una teoría de la justicia que pueda afrontar directamente estas cuestiones. La teoría de Forst no nos ayuda, sino que nos aleja de tal objetivo.

Su concepción de la *persona* es del mismo modo innecesariamente reductiva, lo cual redundará en la capacidad de su teoría para afrontar críticamente la complejidad de la injusticia estructural. La persona es concebida en su teoría como «ser que aporta fundamentos, justificaciones, es decir, como ser que “necesita” justificaciones, o sea, que las usa y las requiere para poder llevar una vida “humanamente digna” con sus iguales» (Forst, 2014b, p. 116). Para la teoría de Forst, las personas sólo requieren justificaciones. Su teoría de justicia sólo los concibe como seres involucrados en prácticas sociales en las que se dan y ofrecen justificaciones. A una teoría de la justicia, además, sólo le incumben las características formales de las justificaciones que entran en tal juego. Tras la crítica feminista a la imposición de ciertas necesidades social e históricamente situadas como las necesidades «universales» del género humano (Fraser, 1989, pp. 161-183), resulta sorprendente seguir encontrando afirmaciones dogmáticas y sin problematizar sobre lo que el ser humano necesita para cumplir con su dignidad. Como vimos, esta es una de las críticas frecuentes que se hacen a la teoría de las capacidades. Pero frente a la rica y compleja lista de capacidades básicas que necesitamos desarrollar ofrecida por Nussbaum (Nussbaum, 2013, pp. 88-89), Forst nos quiere reducir a una única necesidad: participar en prácticas públicas de justificación en las que se nos ofrezcan justificaciones generales y recíprocas.

Una teoría así planteada tiene diversos problemas. Por un lado, tiene problemas para incorporar la idea de la constitución social de la personalidad. Las personas somos seres socialmente situados que constituimos nuestra identidad y nuestra razón a través de nuestra participación en una multiplicidad de prácticas sociales. No sólo prácticas de justificación. Necesitamos una teoría, como la de Fraser o la de Young, que nos pueda ayudar a conceptualizar y analizar directamente la diversidad de la vida social, su complejidad. Las prácticas sociales en las que las personas se involucran, además, son históricamente cambiantes, «cannot be specified once and for all» (Fraser, 2007, p. 334). Necesitamos una teoría de la justicia capaz de incorporar, mejor que la de Forst, la historicidad de las prácticas y necesidades a las que apunta la idea de la constitución social de la persona, de su identidad, de su razón y de su consciencia.

Por otro lado, según Forst, si por ejemplo estamos muriendo de inanición se nos hace justicia con que se nos ofrezcan justificaciones generales y recíprocas. Nuestra dignidad entonces está cumplida y no podemos reivindicar nada más acerca de nuestra situación objetiva. Pero, retomando la cita de Bourdieu que acabamos de reproducir, en un mundo

constituido objetivamente para beneficiar ciertas formas de pensar, adaptado a las ideologías dominantes, siempre es fácil justificar y racionalizar de modo general y recíproco el *statu quo* para que nada cambie¹⁶⁴. En un mundo estructuralmente sesgado para favorecer ciertas prácticas, razones, ideas y formas de consciencia, las llamadas a la universalidad formal, a lo que todo el mundo «puede aceptar», tiende precisamente a reforzar tales sesgos. Es decir, de la comprensión reductiva del poder y de la ontología social de las injusticias que plantea Forst se sigue la impotencia práctica de su justicia centrada en la forma de las justificaciones ofrecidas.

Pero, ¿es tan poco incontrovertido como Forst asume que las personas seamos esencial y fundamentalmente «seres justificativos», demandantes y receptores de justificaciones (Forst, 2014c, pp. 1-2), y que el derecho a recibir y la obligación de dar justificaciones se nos presente como un «hecho de la razón» (Forst, 2014b, p. 145)? De acuerdo con las concepciones reductivas de poder y persona, Forst entiende la *política* simplemente como una práctica de justificación en la que se verifica la validez de las normas e instituciones a las que estamos sometidos (id., 16). De los párrafos anteriores puede entenderse fácilmente por qué es una estrategia deficiente centrarse en las justificaciones sin atender al sustrato estructural objetivo que da fuerza de convicción a las razones. Al final del subapartado 4.1.3 se hicieron también algunas observaciones en contra del modo reductivo de comprender la elaboración de la validez normativa simplemente como un intercambio de justificaciones y el triunfo de la más «fuerte». La política debe entenderse incluyendo otras muchas prácticas como, por ejemplo, la elaboración de nuestra sensibilidad estética. No resulta necesario repetir aquí lo allí dicho. Ahora tan sólo interesa contrastar la antropología política ahistórica de Forst con las observaciones de Arendt y Castoriadis en torno a la idea del ser humano como político «por naturaleza». Forst reduce la política a la práctica de justificación y entiende el derecho/deber a la justificación como un «hecho de la razón» y la condición para poder llevar una vida «humanamente digna». Parece estar de acuerdo, por lo tanto, con la interpretación habitual de Aristóteles según la cual el ser humano es «político por naturaleza». Arendt,

¹⁶⁴ Es conocido el daño que para la igualdad y el bienestar social han hecho las defensas meramente formales, generales y recíprocas, de los derechos, de la igualdad ante la ley, de la libertad de disponer de la propia fuerza de trabajo, de la libertad de contratar, de la igualdad de oportunidades, del igual reconocimiento de los méritos de cada cual (Rodríguez, 2008, p. 26). Como vimos en el capítulo tercero, con el auge del neoliberalismo se puso de moda la retórica, resueltamente general y recíproca, de «responsabilidad personal» (Young, 2011, pp. 33-37), una retórica ampliamente compartida tanto entre las clases privilegiadas como entre los más vulnerables.

sin embargo, rechazaba con virulencia tal idea, la cual atribuía más bien a una antigua malinterpretación de las ideas de Aristóteles (Arendt, 1997, pp. 68-69). Desde una perspectiva muy similar a la de Castoriadis, según el cual la política es una conquista históricamente situada que no puede darse por universal y *a priori* (Castoriadis, 1997, pp. 1-4), para Arendt, la política «no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan» (Arendt, 1997, p. 68). No hay nada político en *el* hombre que pertenezca a su esencia, sino que «la política nace en el entre-los-hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre» (id., 46). Ciertamente el hombre siempre ha vivido con otros hombres, entre reglas e instituciones que son obra del mismo hombre, no de los dioses, pero no hay ningún hecho de *su* razón que haya impuesto desde el comienzo de la historia ningún deber de justificación recíproca. La posibilidad de este deber se encuentra únicamente en las características de las relaciones entre los hombres según las configuraciones estructurales devenidas históricamente. La política así entendida, el rechazo de cualquier fuente de autoridad que no provea de explicaciones o razones, es «a rare and fragile social-historical creation» (Castoriadis, 1997, p. 1) cuya regresión siempre es posible. Es peligroso universalizar o esencializar características socio-estructurales contingentes, porque de este modo se nos priva de las herramientas teóricas necesarias para analizarlas adecuadamente, para adoptar una posición crítica frente a sus avances y retrocesos, y para comprender la urgencia de no dar nada por ganado eternamente.

5.2.2. Diferencias *normativas*

En este terreno las diferencias entre Forst y Fraser no son menos notables, a pesar de que ambos proponen un monismo normativo, un único principio para la crítica de las injusticias. Como recordaremos, Fraser nos proponía el *principio de la paridad participativa*. Forst propone el *derecho a la justificación*: «no deben existir relaciones sociales y políticas que no puedan ser justificadas de manera recíproca y general ante todos los que son parte del respectivo contexto político y social» (Forst, 2014b, pp. 134-135). Es preciso notar que este principio no exige sólo que las relaciones sean justificadas, sino que las justificaciones ofrecidas cumplan con ciertos «criterios decisivos y basales», la reciprocidad y la generalidad, los cuales «sirven de filtro para pretensiones inaceptables de privilegios» (id., 42). El derecho a la justificación afirma, por lo tanto, que se nos hace justicia cuando se nos ofrecen justificaciones que cumplen con los criterios de reciprocidad y generalidad. El principio de Forst se aplica atendiendo sólo a los

argumentos ofrecidos, sin necesidad de mirar a las relaciones sociales implicadas. Si se puede decir que estos argumentos son generales y recíprocos, entonces no hay injusticia. En esto el principio de paridad participativa de Fraser lleva ventaja frente a la propuesta de Forst: mientras que el principio de este se fija tan sólo en los atributos de las justificaciones ofrecidas, el principio de Fraser, como ya comentamos, toma como objeto las relaciones sociales que realmente existen entre los interlocutores. Forst sólo afronta indirectamente los diferenciales sociales de poder a través de los criterios formales de los argumentos ofrecidos, mientras que Fraser afronta directamente las relaciones de poder que existen entre ellos, de modo que su planteamiento está mejor equipado «to see through the ways in which dominant strata manipulate arguments –for example, by using reasons whose formal syntax is facially general and reciprocal to defend arrangements that injure the dominated, on the one hand, and by disqualifying the latter’s protests as particularistic and non-reciprocal, on the other» (Fraser, 2007, p. 330). Este argumento, por supuesto, se apoya en el argumento antes formulado de que la concepción de poder de Forst como algo meramente comunicativo e intelectual es una simplificación insostenible que ignora y oculta el trasfondo socio-estructural objetivo del que fluye la fuerza de convicción de las razones y el poder simbólico.

Tal como se vio en el subapartado 4.2.1, a Fraser le interesaba mantener la distinción entre lo legítimo y lo justo, entre la equidad procedimental y las condiciones sustantivas de la justicia social. Como dijimos entonces, a Fraser le parece fundamental que una teoría de justicia pueda ofrecer un criterio de justicia independiente o más fundamental que no se conforme con la idea de que cualquier resultado de un procedimiento formal igualitario en el que los participantes estén de acuerdo tenga necesariamente que ser justo: «to be genuinely critical, in my view, a theory of power must keep open the possibility of a gap between procedural fairness and substantive justice. Allowing for the possibility that a procedural fair process can generate a substantively unjust outcome, such a theory should be able to criticize substantive injustice as well as procedural unfairness» (Fraser, 2007, p. 331). El principio de la paridad participativa debe cumplirse tanto en el proceso de la deliberación como en su resultado: ninguna decisión puede impedir la participación de alguien como un par en el amplio campo de todas las relaciones sociales. Pero esto no impone exigencias contradictorias, porque estas relaciones sociales paritarias son a su vez la condición para un debate normativo igualitario (aún si en una deliberación se ha podido participar igualitariamente, si su resultado no cumple con este principio se reducirá la

equidad de las futuras deliberaciones). En cambio, para el derecho a la justificación sólo es relevante el proceso de la justificación. Forst asimila explícitamente lo legítimo y lo justo, entiende «la cuestión fundamental acerca del dominio legítimo como cuestión el dominio justo –esto quiere decir: dominio justificado» (Forst, 2014b, p. 19). Ante la presencia de cualquier justificación general y recíproca, la teoría de Forst pierde la capacidad de mantener que sigue existiendo una injusticia. No creo que esta perspectiva suponga ninguna ganancia teórica frente a la propuesta de Fraser, pues «la legitimidad es una idea más débil que la de justicia e impone constricciones más débiles a lo que puede hacerse» (Rawls, 1998, p. 136).

Centrar una teoría de la justicia exclusivamente en lo que ocurre en el proceso de justificación o en la ausencia o presencia de justificaciones generales y recíprocas, tiene un problema que se denominará «problema de la incognoscibilidad de la injusticia». Supongamos que un grupo social sufre una enorme desigualdad material debido, o al menos ellos lo creen así, a un mal reparto de los bienes. Ante esto, denuncian la injusticia de su situación. Sin embargo, el polo privilegiado de la desigualdad o quienes pueden modificar el reparto de bienes se niegan a entrar en debate con ellos acerca de cómo cambiar la situación y reducir su desigualdad, una actitud muy previsible y muy recurrente a lo largo de la historia, pues «entrar en discusión implica después de todo y aunque no sea más que de una manera oblicua, la aceptación de las credenciales de nuestro interlocutor» (Bauman, 2005, p. 199). Ante esta situación, la teoría de Forst sólo puede decir que la injusticia está en la negativa a ofrecer justificaciones, dejando completamente fuera la cuestión concreta que motivó la reivindicación, esto es, el carácter específico en tanto que injusticia de la situación que se vive en esa sociedad. Sin debate entre todos los implicados, sin poder examinar si la situación de desigualdad puede defenderse con justificaciones generales y recíprocas, permanece como completamente incognoscible el carácter de injusticia de la concreta situación reivindicada. Creo que esta situación es contraintuitiva y vulnera la idea de la «prioridad de la injusticia» que Forst dice aceptar. Esta situación está conectada, además, con el «politicismo reductivo» (Fraser, 2007, p. 333) del que la teoría de Forst es un buen ejemplo. ¿La experiencia de la injusticia que sufren estas personas se puede reducir sin desfiguración a la negativa a ofrecer explicaciones por parte esas otras personas? Tal injusticia parece más bien responder en primera instancia a otro tipo de dinámica estructural, la dinámica económica que en esa sociedad rige la distribución de recursos, y no a la dinámica política por la que

se institucionaliza un espacio de debate en la sociedad. Debido, además, a los sesgos que estos espacios de justificación pueden presentar si sólo se atiende superficialmente a las características formales de las justificaciones y no al profundo campo estructural que condiciona la fuerza de convicción de los argumentos, lo pensable y lo decible, la ausencia de injusticia en la dimensión política puede dejar incólume la injusticia presente en la dimensión económica. Esta es la idea que se encuentra a la base del pluralismo evaluativo que Forst decía aceptar, pero al que su propuesta normativa no puede dar acomodo. Contra Honneth, tanto Fraser como Forst estaban de acuerdo en que las injusticias no pueden reducirse a la dimensión de reconocimiento. Lo mismo es cierto sobre la dimensión política: «politics conditions everything we do, yet it is never simply what we do» (Shapiro, 1999, p. 10).

Es dudoso incluso que su teoría tenga realmente aplicación, pues parece que impone exigencias contradictorias. De acuerdo con Forst, toda justificación debe basarse en razones que tengan validez recíproca y general. Sin embargo, a pesar del carácter «decisivo y basal» de estos criterios, Forst no muestra mucho interés en explicarnos en detalle su contenido o la forma de aplicarlos. Tan solo nos dice que estos criterios implican que «en la fundamentación y cuestionamiento de una norma moral (o de una forma de actuar) nadie puede formular pretensiones que les niegue a otros (*reciprocidad de los contenidos*), y que nadie puede atribuir sin más a ningún otro la propia perspectiva, las propias valoraciones, convicciones, intereses o necesidades (*reciprocidad de los fundamentos*)», por otro lado, «no se deben excluir las objeciones de ninguna persona implicada y que los fundamentos que deben legitimar una norma tienen que poder ser compartidos por todas las personas (*generalidad*)» (Forst, 2014b, pp. 121-122).

Lo primero que puede hacerse notar es que estos criterios no están tan generalmente aceptados como Forst parece suponer. En particular, parece que su «reciprocidad de los contenidos» choca contra la «acción afirmativa» o «discriminación positiva», una idea bien establecida normativamente, aunque tampoco libre de controversia. No se debe equiparar la igualdad con el tratamiento igual, pues ser ciego a la diferencia (el clásico ideal del paradigma liberal de justicia), es parte del problema (Young, 2009, p. 264). Debemos mirar este criterio con suspicacia, porque ofrece un argumento fácil y directo para la descalificación por particularistas de las demandas de colectivos marginados¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Recordemos estas palabras de Horkheimer sobre la teoría crítica: «como ella se opone a los hábitos dominantes de pensamiento, que contribuyen a la sobrevivencia del pasado y cuidan de los negocios de

Pero no es necesario incidir más sobre esta cuestión, porque no parece ser el principal problema de la caracterización y el empleo que Forst hace de estos criterios, el cual es, más bien, la extraña mezcla que realiza de planteamientos hipotéticos y discursivos.

Una persona puede aceptar una norma como justificada si acepta las razones que se le ofrecen como válidas. Para ello, estas razones deben estar de acuerdo con sus perspectivas, valoraciones, convicciones, etc., y debe compartir los fundamentos que se le ofrecen. Un principio que reclame validez para todos debe basarse en razones «compatibles» («sharable») por todos sus destinatarios (Forst, 2014c, p. 81). Para una teoría discursiva que toma la igual dignidad de toda persona como referencia fundamental, decir que los fundamentos de una norma tienen que poder ser compartidos o compatibles por todos significa que de hecho lo son, porque si no, ¿cómo saber que realmente pueden serlo? Este es un hecho, además, que sólo puede establecerse a través del arduo proceso de aprendizaje que constituye la deliberación, y no presuponerse fuera de ella. Por ello, para poder concluir que una estructura social está justificada (es decir, según Forst que es justa), desde este planteamiento se exigiría algún acuerdo deliberativo en torno a estos fundamentos.

Sin embargo, Forst no quiere hacer este empleo de sus criterios, pues es consciente de las dificultades prácticas en las que caería en una sociedad caracterizada por un inextirpable disenso moral (Gutmann y Thompson, 1996, p. 16). Según él, frente a una teoría del consenso, sus criterios de reciprocidad y generalidad tienen la ventaja de permitir «statements about the justifiability of claims to be made even in cases of dissent, which are to be expected in moral problems. For when a claim can be supported by reciprocal and general reasons, but is rejected with reasons that do not comply with these criteria, it can (tentatively) be concluded that the normative claim is justified as “not reasonably rejectable”, even if no consensus can be achieved» (Forst, 2014c, pp. 20-21). Incluso sin consenso, Forst se cree capaz de establecer lo que sea no rechazable razonablemente. Lo que sorprende de esta respuesta y parece incompatible con su perspectiva discursiva es su suposición de que se pueden establecer fuera de toda duda, incluso a pesar del debate en el que no nos podemos poner de acuerdo, qué justificaciones cumplen con los criterios

un orden perimido, como se opone a los responsables de un mundo parcializado, impresiona como parcial e injusta» (Horkheimer, 2003, p. 250). El pensamiento crítico impresiona como parcial por oponerse a la razón dominante objetivizada en nuestros hábitos. Una teoría de la legitimidad que se basase en rechazar *a priori* lo que nos impresiona como parcial, como es el caso de la propuesta de Forst, sería la muerte del pensamiento crítico.

de reciprocidad y generalidad como si se tratase meramente de una constatación de una verdad racional; su suposición de que hay alguna interpretación transparente, objetivamente determinable, de lo que es no rechazable razonablemente que se puede imponer para excluir a los que discrepan con nosotros en los debates reales. ¿Dónde se determina lo no rechazable razonablemente si no es en los debates reales? Pues en presencia de disenso, ¿quién está legitimado para establecer la validez de tal reclamación fuera de toda duda? Forst parece retrotraernos al paternalismo racionalista que la misma teoría discursiva pretendía exorcizar. Parece tentado a traicionar su herencia discursiva a favor de una racionalidad hipotética que a distancia del sucio disenso pueda aplicar mecánicamente sus criterios para determinar solemnemente las razones «no refutables» (Forst, 2014b, p. 135), pero «the precise characterization of the acceptable reasons and of their appropriate weight, will vary across views» (Cohen, 1996, p. 100). En este punto, Forst parece más hijo de Nagel y de Rawls que de Habermas o Benhabib. La suya es una ética del discurso fuertemente idealizada que parece difícilmente compatible con una razón situada y frágil, con unos sujetos realmente diversos o con la idea de deliberación (y de justicia) como un difícil proceso, conflictivo e histórico, de aprendizaje moral¹⁶⁶. Difícil y conflictivo, precisamente porque no se puede establecer como si de una decisión racional se tratase qué es lo no rechazable razonablemente.

5.3. SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA JUSTICIA. UNA REINTERPRETACIÓN

La relevancia del debate que Forst y Fraser mantienen en torno a qué sea «lo primero» para una teoría de la justicia merece un tratamiento aparte porque, como se verá a continuación, esta cuestión nos permite reflexionar sobre la estructura de la justicia acorde con los análisis desarrollados a lo largo de esta investigación doctoral.

Para Forst, lo más importante y primero es «lo político». Una teoría de justicia, según él, no tendría que ser «tridimensional», como la de Fraser, en el sentido de considerar igualmente importantes y originarias las dimensiones de distribución, reconocimiento y

¹⁶⁶ Forst, también siguiendo a Rawls (Rawls, 2014, p. 148), introduce brevísimamente un *derecho de veto* que tendrían todos los afectados sobre las normas que no pueden ser justificadas de modo recíproco o general (Forst, 2014c, p. 6). Pero, ¿cómo determinar quiénes son los «afectados»? Sin una interpretación incontrovertida de «recíproco y general», que no existe, cualquier pérdida de poder relativa o cualquier cambio no deseado en el modo de vida justificaría la aplicación del veto. Como ya se comentó, esto aboca a la «tiranía de la minoría», al permitir que un colectivo privilegiado pueda bloquear su pérdida de poder.

representación (Forst, 2014b, pp. 129-147). La teoría de Forst surge de una traducción directa de la *teoría del discurso* a una *teoría de la justicia*. Según él, dado que lo normativamente válido, incluyendo las afirmaciones sobre la justicia, depende de que sea justificado razonablemente para todos los implicados o afectados, o más bien que se ofrezcan justificaciones que no puedan ser razonablemente rechazadas por ninguno de ellos (Forst, 2014c, pp. 14-23)¹⁶⁷, entonces «lo primero» para la justicia, lo previo y más importante que esta debe examinar, es que estas justificaciones existan y que se consideren las posibles objeciones de todos los implicados a esas justificaciones, lo cual en su teoría se denomina «lo político».

En el apartado 4.1.3 justificamos que el principio del discurso y la teoría en torno a él pertenecen aún al ámbito de una teoría de la racionalidad y en especial al problema de la aceptabilidad racional de las pretensiones de validez normativa, y no pertenecen aún a una teoría de la justicia. Una teoría de la justicia democrática surgiría sólo al fusionar tal propuesta de aceptabilidad racional de la validez normativa con una teoría sobre la ontología estructural de las injusticias. La teoría del discurso, en tanto que teoría sobre la aceptabilidad racional de las pretensiones de validez normativa, es tan sólo una de las teorías que presupone una teoría de justicia democrática, una presuposición fundamental, pero tan sólo una de ellas. Esto no es una razón para afirmar que la dimensión política (la institucionalización de los contextos de justificación) deba por ello ser la cuestión primaria, incluso la única, de la justicia. Por ejemplo, cualquier teoría de las ciencias naturales debe presuponer las teorías que se consideran fundamentales, como la teoría de la relatividad o antes de ella la teoría de la gravedad, u otra alternativa a ellas, pero ello no significa que estas deban ser el objeto primario de las teorías que presuponen su validez. De acuerdo con Kant o Harvey, por poner otro ejemplo, la geografía o la antropología constituyen las «condiciones de posibilidad» de cualquier otro saber (Harvey, 2017, pp. 25-46). Sin embargo, esto no significa que estas ciencias sean más importantes o constituyan el objeto primero de cualquier otro saber. Simplemente significa que estas ciencias se sitúan en un nivel propedéutico.

¹⁶⁷ Una justificación que no pueda ser razonablemente rechazable es una justificación sustentada sobre razones recíprocas y generales no refutables (Forst, 2014b, pp. 134-135; 2014c, p. 21). En este punto, la influencia de Nagel es evidente. De hecho, Forst toma sus principios de generalidad y reciprocidad de este autor (Forst, 2002, pp. 36-40).

La teoría de Forst, tan parca en cualquier consideración en torno al contexto socio-estructural (aun paradójicamente defendiendo con fervor el carácter relacional e institucional de la injusticia) y tan generosa sobre el alcance ético o moral de las justificaciones, sus tipos y características, parecería negar la necesidad de tal fusión. Forst vuelve al planteamiento constructivista de Rawls, y cree que estableciendo el supuesto «impulso fundamental» contra la injusticia (como ya dijimos, el deseo a ver reconocido nuestro derecho a la justificación), un «hecho de la razón», es posible *deducir* criterios formales universales y ahistóricos gracias a los que *construir* los derechos que no pueden rechazarse razonablemente (Forst, 2002, pp. 36-48; 2014c, pp. 5-7), derechos «que de ninguna manera se podrían negar a otros sin vulnerar la reciprocidad y la generalidad» (Forst, 2014b, p. 122). Sin embargo, para cualquier perspectiva teórica que pretenda incorporar los intereses de la Teoría Crítica, la atención directa a los contextos concretos, a su génesis histórica o a las luchas o deseos de la época, la propuesta de Forst, tan especulativamente racionalista, supone más bien un retroceso. No presenta herramientas críticas, como ya se ha explicado, para abordar el trasfondo estructural que sesga sistemáticamente los espacios del discurso y la fuerza de convicción de las razones (Fraser, 1986, p. 426). Forst supone, de un modo un tanto naif, un nivel cero de justificación donde el consenso de todos es la condición posible y necesaria de la justicia, un espacio público unitario en el que es posible identificar las razones que son y deben ser válidas para todos o, en caso de falta de consenso, donde es posible utilizar los criterios de reciprocidad y generalidad para determinar *a priori* o fuera del debate las razones no válidas. No asume, por ello, las dificultades que la ontología de la persona racional finita, corporeizada y frágil, con una identidad y una razón constituidas socialmente (Benhabib, 2006a, pp. 17-19), plantea a la tradición liberal que se creía capacitada para determinar *a priori* los criterios de lo «no razonablemente rechazable». Tal vez una de las enseñanzas menos controvertidas de Marx sea que transformando el mundo externo el hombre se transforma a sí mismo (Harvey, 2017, pp. 271-284). Esto incluye tanto su cuerpo como el entorno ecológico en el que vive y al que se encuentra adaptado, así como su razón, que ya no puede entenderse más como una esencia descorporeizada. Diversos ensamblajes socio-ecológicos supondrán razones diferentemente situadas. En esta dialéctica coevolutiva, las ideas, justificaciones o argumentaciones son tan sólo uno de los elementos, que no pueden ser separados de los procesos naturales materiales, de la tecnología, de las relaciones sociales o de las prácticas productivas o de la vida cotidiana.

La teoría de Fraser tiene el inconveniente de no haber reflexionado suficientemente sobre «lo político» de su teoría en sus primeras obras, centradas en la relación entre la redistribución y el reconocimiento. Desde el comienzo, no obstante, Fraser planteó su perspectiva filosófica desde el marco de la teoría del discurso. En *Escalas de justicia* intenta hacer frente a este inconveniente. En esta obra distingue explícitamente el tipo de cuestiones que constituyen una teoría de la justicia: las cuestiones del «qué», del «quién» y del «cómo». Sin embargo, como veremos, su esquema muestra cierta confusión en la articulación entre estas cuestiones y la dimensión política de su teoría. En lo que sigue, se planteará una reconstrucción de estas cuestiones de modo que se eviten estos problemas.

Las cuestiones del «qué» hacen referencias a «cuestiones sustanciales de primer orden» (Fraser, 2008a, p. 38). Se refieren a si las relaciones sociales respetan la paridad participativa de las personas. A este nivel, por lo tanto, es al que hacía referencia exclusivamente en *¿Redistribución o reconocimiento?* al hablar de una «concepción bidimensional de la justicia»: la paridad participativa debe cumplir con ciertas condiciones objetivas (la distribución de recursos materiales debe garantizar la independencia de todos y realizarse de modo equitativo) y subjetivas (los patrones institucionalizados de valor cultural deben garantizar el mismo respeto a todos) (Fraser, 2006a, pp. 40-43). Aunque en esta obra ya mencionaba la posibilidad de introducir una tercera dimensión, «lo político» [«los procedimientos de decisión que marginan de forma sistemática a ciertas personas, incluso en ausencia de una mala distribución y un reconocimiento erróneo» (id., 68)] como condición también necesaria para cumplir con la paridad participativa, esta dimensión se mantuvo notablemente infrateorizada en una propuesta que insistía en ser bidimensional. La primera diferencia de *Escalas de justicia* es, por lo tanto, una perspectiva claramente tridimensional sobre las relaciones sociales. En su preocupación por la paridad participativa, una teoría de la justicia debe examinar las características de las relaciones que se desarrollan en tres órdenes estructurales de las sociedades modernas: lo económico (al que corresponde la dimensión de distribución), lo cultural (al que corresponde la dimensión de reconocimiento) y lo político (al que corresponde la dimensión de representación)¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Lo económico, lo cultural y lo político hacen referencia a ideas de la teoría social. Las sociedades modernas han evolucionado desarrollando estos diferentes órdenes estructurales que, aunque interrelacionados, presentan lógicas y formas de desarrollo diferentes (Fraser, 2008b, p. 67). El examen

Otra diferencia importante entre *¿Redistribución o reconocimiento?* y *Escalas de Justicia* es que en este último libro introduce dos cuestiones de metanivel: el «quién» y el «cómo», pero lo peculiar del planteamiento de Fraser es que *ambas metacuestiones pertenecen a la dimensión política* o de representación. La cuestión de primer nivel (la cuestión del «qué») de la *representación* hace referencia a las instituciones dentro de la jurisdicción del Estado donde se debaten y deciden las cuestiones en torno a la distribución, el reconocimiento y la forma institucional que ha adoptado la representación, nos dice no sólo quién (los ciudadanos del Estado) sino también cómo (según unas ciertas reglas de decisión que no deben atentar contra la igualdad de todos) (Fraser, 2008a, pp. 41-42). Sin embargo, este planteamiento presupone que las relaciones sociales que se imponen o transforman mediante estas decisiones sólo incumben a los ciudadanos de un Estado, idea que es insostenible en las actuales condiciones de globalización. Una teoría de justicia para un mundo post-westfaliano debe poder reflexionar críticamente sobre la cuestión de *quién* debe ser representado y participar en las discusiones de justicia que le competen sin presuponer los límites de los Estados como límites a tal participación. Si a algunas personas concernidas se les excluyen de estos debates por suponer que las fronteras estatales se corresponden con las fronteras de los que deben ser tenidos en cuenta, se comete la injusticia del «des-enmarque» (*misframing*) (id., 45). Junto a la injusticia política de la representación fallida (*misrepresentation*) de *primer orden* (inadecuada representación de los ciudadanos del Estado en sus instituciones estatales), Fraser habla del *des-enmarque* como una injusticia política de *segundo orden*, otro tipo de representación fallida, porque priva de voz política a personas que no pertenecen al marco estatal pero que se ven incumbidas por lo que allí se decide. En este punto es donde Fraser introduce «un tercer tipo de injusticia política de *tercer orden*, que se correlaciona con la cuestión del “cómo”. Ejemplificada por los procesos no democráticos con que se establece el marco, esta injusticia consiste en la no institucionalización de la paridad participativa, a nivel metapolítico, en las deliberaciones y las decisiones concernientes al “quién”» (id., 59-60).

de si estas sociedades son realmente así corresponde a la teoría social, el resultado de cuyos análisis la teoría normativa debe incorporar. Por otro lado, las dimensiones de distribución, reconocimiento y representación son ideas que ya pertenecen a una teoría de la justicia porque introducen interpretaciones normativas acerca de qué es lo que en estos órdenes está mal desde la perspectiva de la paridad participativa y cómo se pueden resolver las injusticias correspondientes a cada orden.

Fraser conceptualiza de un modo confuso e inadecuado el papel de lo político dentro de su teoría, tanto en lo que denomina «segundo orden» (el *des-enmarque*) como en el «tercero» (el «cómo»). Creo también que la raíz del debate sobre «la prioridad de lo político» entre Fraser y Forst se encuentra en que no se refieren exactamente a lo mismo cuando hablan de lo «político».

Comencemos por el «tercer orden». Forst, al hablar de una teoría de justicia en la que lo primero es «lo político» se refiere al principio normativo general de que la validez de cualquier principio y el modo concreto como debe ser aplicado sólo pueden determinarse discursivamente. Ya se ha comentado que el problema de Forst es que sustituye la teoría de justicia por una teoría de la aceptabilidad racional, pero esto no quita que Forst identifique correctamente el *modo* fundamental como una teoría de justicia democrática funciona: políticamente, entendiendo por ello «dialógica y discursivamente, a través de procesos democráticos de debate público». Con esto Fraser está completamente de acuerdo, pues de ella es la cita que acabo de entrecomillar: (Fraser, 2006a, p. 47). Sin embargo, Fraser introduce confusión en su esquema al asimilar la cuestión del «cómo» *tan sólo* con «las deliberaciones y las decisiones concernientes al quién» (Fraser, 2008a, p. 60). Frente a esta reducción, siguiendo la perspectiva de Forst y las reflexiones de Fraser en *¿Redistribución o reconocimiento?* sobre la forma de dar sentido a la paridad democrática, la cuestión del «cómo» debería más bien interpretarse como el *modo* general de desarrollo y aplicación de la teoría de justicia democrática, el modo como debe abordarse cualquier tema, desde la distribución, el reconocimiento o la forma adecuada de institucionalizar los debates y tomas de decisiones democráticos (la representación), así como las decisiones sobre quienes deben verse incluidos en tales debates y tomas de decisión. La reflexividad de la ética discursiva debe atravesar todas las cuestiones planteadas sobre el qué y el quién.

En cuanto al «segundo orden» de lo político, el *des-enmarque*, Fraser conceptualiza inadecuadamente esta idea al entenderla exclusivamente como una cuestión política o, más bien, de representación política fallida. Como se verá en el próximo capítulo, las personas se encuentran vinculadas por relaciones de justicia en la medida en que se encuentran *relacionadas objetivamente* por estructuras sociales comunes que son origen de injusticias. El des-enmarque aparece cuando estos conjuntos de personas se delimitan dejando fuera a personas que sí se encuentran relacionados con ellos en los aspectos estructurales relevantes que definen tal conjunto. Estas relaciones relevantes pueden ser

políticas (no se les permite participar en las instituciones donde se debaten y deciden cuestiones de justicia, tales como el correcto enmarque de una cuestión), así como distributivas (se encuentran incorporados en relaciones económicas explotadoras o expropiadoras) o de reconocimiento (su posición social está devaluada y desprotegida debido a prejuicios sociales institucionalizados). El des-enmarque se produce no sólo cuando se excluye a algunos de participar en las confrontaciones discursivas, como afirma Fraser, sino cuando se prejuzga que algunos agentes no pertenecientes a nuestro Estado no están relacionados con nosotros mediante dinámicas económicas relevantes, o que nuestras instituciones no colaboran para devaluar su estatus, cuando objetivamente sí se encuentran relacionados con nosotros de tales modos. Por supuesto, la decisión sobre si estos agentes están relacionados de este modo debe realizarse de forma discursiva, pero esta es una afirmación sobre el «cómo» identificar a estas personas, no sobre el *criterio objetivo estructural* que las define. Del mismo modo que el «cómo» no hace referencia simplemente a un «tercer tipo de injusticia política» sino al modo general como se despliega la racionalidad práctica en relación con la validez de las reivindicaciones de justicia, el des-enmarque debería entenderse no simplemente como un «segundo tipo de injusticia política», sino como un concepto que hace referencia a un juicio inadecuado en torno a otra cuestión específica de la justicia, junto a las del «qué» y del «cómo», la cuestión del «quién». Esta hace referencia al conjunto de sujetos que se encuentran *objetivamente vinculados a través de las estructuras sociales* cuya injusticia es objeto de evaluación.

Por otro lado, al hablar de «lo político» en *Escalas de justicia* Fraser parece atender más bien a la *institucionalización* (o a su ausencia) que requiere la puesta en práctica de la cuestión del «cómo». Como ya hemos comentado en las páginas precedentes, su interés prioritario es la crítica de las formas concretas que adoptan las relaciones sociales, no tanto reafirmar y recrearse en los principios generales de validez normativa que presupone la teoría discursiva. En este sentido, conceptualiza la cuestión del «cómo» como una crítica a los mecanismos antidemocráticos con los que se imponen los marcos de los interlocutores legítimos. El objetivo concreto de esta cuestión es «poner de manifiesto la falta de instituciones donde puedan ventilarse y resolverse democráticamente las disputas sobre el “quién”» (Fraser, 2008a, p. 60). Pero como ya se ha indicado, Fraser conceptualiza así de un modo inadecuado la cuestión del «cómo». En este caso, a lo que nos enfrentamos no es a la cuestión del «cómo» ni del «quién» (tal como han sido

reconceptualizadas en los párrafos anteriores), sino a la cuestión del «qué», que específicamente hace referencia al modo como se organizan las relaciones sociales y si estas impiden o favorecen la paridad participativa. Para que la justicia sea realmente democrática, no basta con reconocer que cualquier reclamación de validez debe ventilarse de forma discursiva, sino que estos procesos deben verse materializados en instituciones formales concretas que permitan adoptar decisiones vinculantes y en las que todos participen de forma paritaria (Fraser, 2008a, pp. 130-136). Este es uno de los tipos de condiciones que se incluyen en la cuestión del «qué». Estas condiciones pueden hacer referencia tanto a las instituciones políticas necesarias para la deliberación democrática, como a las condiciones económicas y de reconocimiento que deben darse en cualquier nivel, no sólo en el estatal. El «qué» se refiere a si las condiciones estructurales respetan o no la paridad participativa tanto *en cualquier orden*, (económico, cultural o político) como *en cualquier marco* (local, regional, nacional, etc.), como por ejemplo cuando la cuestión a resolver es la elaboración de mecanismos de decisión sobre asuntos, como el del *quién*, que trascienden a las instituciones políticas de los Estados.

Finalmente, en cuanto a la cuestión de si se debe establecer alguna prioridad entre las diversas reivindicaciones del «qué» (distribución, reconocimiento y representación), estoy de acuerdo con Fraser en que no hay ninguna dimensión «primera». Deberíamos abandonar la lógica jerárquica o de subsunción que maneja Forst a favor de una lógica de la mutua interdependencia. Si descendemos de las consideraciones generales sobre el modo en que opera cierta interpretación de la racionalidad y nos centramos en la causación estructural de las injusticias,

«it is a mistake, in my view, to identify power exclusively with the political dimension of justice. Rather, each of the three dimensions (economic, cultural, and political) identifies a fundamental, irreducible dimension of social power (...) Forst is right, I think, to insist that the political is always necessarily in play, even when it is not the explicit focus of dispute. But this does not entail that it is the master dimension. For the same is true of the other dimensions of justice. In fact, the three dimensions stand in relations of mutual entwinement and reciprocal influence» (Fraser, 2007, pp. 332-333).

5.4. CONCLUSIÓN

La teoría de Fraser presenta propuestas más sólidas y críticas que las que encontramos en las teorías de Young o Forst, tanto en lo que respecta a la ontología social como a los criterios normativos que han de articular una concepción de la justicia. En particular, frente al exceso de idealismo de la propuesta de Forst, las páginas precedentes inciden en la importancia de una teorización atenta a los límites que nos imponen nuestras condiciones sociales y nuestra imperfecta razón. Sin embargo, Fraser conceptualiza de un modo inadecuado la dimensión política de la justicia, al entremezclar en ella tanto la «representación político-ordinaria» de primer nivel que constituye uno de los elementos del «qué» de la justicia, como la cuestión de segundo nivel que hace referencia al «quién» o «marco» de la justicia, así como la cuestión de tercer nivel de los procesos institucionalizados mediante los que se establece el marco o «cómo» de la justicia. Aquí se ha defendido otro esquema conceptual que trata las cuestiones del «qué», del «quién» y del «cómo» en su especificidad y no como diferentes niveles de una misma dimensión de la justicia. El «cómo», siguiendo en esto a Forst, haría referencia al *modo* dialógico con el que debe resolverse cualquier reivindicación de justicia. El «quién» señalaría al conjunto de sujetos que se encuentran *relacionados objetivamente* por una estructura social cuya injusticia se somete a evaluación. Finalmente, el «qué» pone el foco en si tales *relaciones sociales objetivas* respetan o no la paridad participativa en cualquiera de sus dimensiones (económica, cultural o política) o marcos (local, estatal, internacional, etc.), siendo todas ellas, siguiendo en esto a Fraser, igualmente prioritarias.

Mientras que la cuestión del «cómo» (la condición discursiva de la justicia) ha sido tratada en el *capítulo cuarto* y la cuestión del «qué» (el significado y los tipos de relaciones estructurales que constituyen las injusticias) fue tratada en el *capítulo tercero*, la *última parte* de esta tesis se dedicará a la cuestión del «quién», esta es, la de la delimitación de los *sujetos de justicia*. El *capítulo sexto* se centrará en el modo general desde el que abordar teóricamente esta cuestión, mientras que en el *capítulo séptimo* se abordará un caso especialmente problemático capaz de poner a prueba las respuestas que desde cualquier teoría de la justicia se ofrecen sobre esta cuestión, así como especialmente relevante en la actualidad: el caso de las injusticias que padecen los migrantes.

PARTE III

RESPUESTAS PARA UN MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

CAPÍTULO 6. LA POLÍTICA DEL MARCO. SOBRE LOS LÍMITES DE LOS SUJETOS DE LA JUSTICIA

En el capítulo tercero ya se adelantó que uno de los límites más importantes de la perspectiva estructural de la justicia es el que impone en la determinación de los *sujetos de justicia*. Allí se definió a estos como las «personas que se encuentran relacionadas objetivamente mediante estructuras sociales y que en virtud de ello se encuentran legitimadas para elevarse reivindicaciones de justicia que conllevan la transformación de la estructura social a la que se encuentran sujetos y que determina sus posiciones relativas. Dos personas x e y son sujetos de justicia si para eliminar alguna injusticia que sufre x la relación que mantiene con y deba ser transformada, lo cual implicará que las características de la *posición relativa* de y frente a x dentro de la estructura social a la que ambos se encuentran sujetos cambie». Si la justicia es una virtud de las estructuras sociales que median las relaciones entre los agentes, determinar que un conjunto de personas son sujetos de justicia requiere algo más que la mera humanidad común (Blake, 2001, pp. 259-260), requiere que tal conjunto se encuentre relacionado por la estructura social cuya injusticia pretende resolverse¹⁶⁹.

Esta forma de entender el fundamento de la justicia ha recibido diversos nombres. Uno frecuente en los últimos años ha sido el de concepción o perspectiva «política» de la justicia (Cohen y Sabel, 2006, pp. 152-153; Nagel, 2008, p. 174), otros han sido los de concepción relacional, institucional o estructural (Armstrong, 2009, p. 297; Forst, 2011, pp. 7-8; Sangiovanni, 2007, pp. 5-8). Aquí, sin embargo, no se empleará el término «concepción política» porque mediante él se hace referencia a una idea de lo político claramente minimalista que denota simplemente la existencia de un cierto tipo de instituciones públicas dentro de una comunidad determinada. Esta idea de lo político no se corresponde con la interpretación que de ella se mantiene en esta tesis, que tal como quedó caracterizada en el capítulo tercero haría más bien referencia a una actitud crítica y constructiva frente a esas mismas instituciones públicas. Por otro lado, como se verá más adelante, esa denominación ha empujado a adoptar en la bibliografía de referencia

¹⁶⁹ A veces se supone que reconocer que alguien pueda dar un peso especial a los intereses de algunas personas en virtud de las relaciones que mantienen entre ellas se opone necesariamente al reconocimiento del igual valor moral de todas las personas. Las perspectivas relacionales, sin embargo, no necesitan negar el igual valor moral de todas las personas (D. Miller, 2016, pp. 20-37; R. W. Miller, 1998, pp. 202-210; Sangiovanni, 2013, pp. 8-13).

una concepción del alcance de la justicia demasiado restrictiva, al identificar las estructuras que constituyen la base de las reivindicaciones de justicia sólo con un subconjunto de ellas, en concreto las que caracterizan al Estado moderno.

Denominar a esta concepción de la justicia «relacional, institucional o estructural» parece más apropiado, pues mediante estos términos se hace referencia directa a lo que realmente se pone en cuestión mediante la perspectiva de la justicia, es decir, las estructuras sociales que fundamentan las interacciones de las personas y de las que la justicia sería una virtud. Como ya se explicó en el tercer capítulo, estos tres términos señalan matices diferentes y al usar uno u otro se deben tener en cuenta estas diferencias. La forma más elemental de comprender una estructura social es como un sistema de lazos o relaciones entre sus componentes. Sin embargo, a pesar de que siempre que se habla de estructura social se habla de relaciones sociales, lo fundamental del significado del primer término no es simplemente que diversos componentes se encuentren relacionados, sino la existencia de *patrones estables* que se manifiestan y reproducen a través de tales relaciones (Sewell, 1992, p. 3). Por ello, creo que el término concepción «estructural» es más preciso que el de concepción «relacional». Sin embargo, este último es mucho más frecuente en los debates sobre justicia. Por este motivo, al analizar las propuestas de otros pensadores hablaremos de concepciones o perspectivas de justicia «relacional», mientras que al analizar la propuesta específica del paradigma de justicia democrática que estudiamos en esta investigación doctoral se empleará el adjetivo «estructural». Por otro lado, las instituciones son estructuras, prácticas o reglas con sus inseparables recursos materiales, profundamente sedimentadas de los sistemas sociales (Giddens, 1979, p. 65). Por lo tanto, hablar de «concepción institucional» implicaría centrar la atención en tal subconjunto que muestra una mayor sedimentación o estabilidad.

El objetivo de este capítulo es aclarar los criterios que nos permiten determinar los límites de los sujetos de justicia. En las últimas décadas las posiciones en torno a esta cuestión han tendido a adoptar unos perfiles simplificadores alrededor de dos bandos enfrentados e irreconciliables, los estatistas y los globalistas, como si se tratase de las dos únicas respuestas entre las que estamos obligados a elegir (Cohen y Sabel, 2006, p. 149). Según las coordenadas de estos debates, o bien se limitan nuestras obligaciones de justicia a nuestros compatriotas y se defiende que, a falta de un genuino Estado mundial, «justicia global» es un oxímoron, o bien se decreta que la nacionalidad es arbitraria y debe cubrirse por el velo de la ignorancia, haciendo las fronteras nacionales irrelevantes y aplicando la

justicia a único marco global en el que se debe lo mismo a todo ser humano. En ambos casos la justicia se aplica a un marco único, ya sea estatal o cosmopolita.

Frente a ello, en este capítulo se defenderá un *contextualismo crítico*, según el cual diferentes tipos de relación fundamentan diferentes tipos de reivindicaciones legítimas entre diferentes sujetos de justicia. Para ello, en un primer apartado analizaremos los criterios que desde la familia de concepciones relacionales de justicia se han ofrecido para restringir los sujetos de justicia al marco del Estado. Aquí el objetivo será doble. Por un lado, se intentará mostrar que tales criterios no permiten tal restricción. Por otro lado, esta discusión nos permitirá aclarar algunos conceptos fundamentales, así como distinguir de un modo preciso la perspectiva estructural del paradigma de justicia democrática de esas otras propuestas que parecen adoptar una concepción similar. En el segundo apartado se abordará la respuesta que el paradigma de justicia democrática ofrece al problema de la delimitación del quién de la justicia. Finalmente, en el tercero se expondrá una tensión interna a este paradigma que relativiza tal delimitación. La versión deliberativa de democracia que en él se privilegia exige simultáneamente una apertura universal a todos los que puedan participar en la elaboración discursiva de los intereses, valores, creencias o decisiones que se defienden como correctos o verdaderos. Esto nos permitirá reflexionar, en contra de Forst, sobre la diferencia entre los contextos de justicia y los contextos de justificación.

6.1. LA CONCEPCIÓN RELACIONAL Y LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA

Desde la perspectiva de esta familia de propuestas relacionales, cobra una importancia fundamental qué interpretación se haga del tipo de relación que fundamenta las reivindicaciones legítimas de justicia. Según cual sea, los sujetos de justicia, las personas que se deben justicia mutuamente, serán diferentes. Diversos autores han empleado la perspectiva relacional para justificar que las únicas instituciones sociales relevantes a las que se aplica la virtud de la justicia son las que conforman los Estados soberanos, de modo que la justicia impondría demandas y obligaciones sólo a los conciudadanos de un mismo Estado. Según tales autores, sólo las relaciones bajo las que el Estado sitúa a sus ciudadanos dan pie a reclamaciones legítimas de justicia. ¿Qué es lo que distingue estas relaciones de las que se establecen con agentes diferentes al propio Estado o con personas que no comparten una misma nacionalidad? En otras palabras, ¿qué distingue al contexto

doméstico del contexto global para que sólo en el primero se den reivindicaciones de justicia legítimas? Como veremos, a pesar de que algunos autores como Nagel llegan al extremo de afirmar que «la idea de justicia global sin un gobierno mundial es una quimera» (Nagel, 2008, p. 170) y que fuera de los Estados nacionales sólo puede haber obligaciones humanitarias (id., 183-185), lo que se discute en estos debates es más bien la existencia de algún tipo particular de exigencias de justicia, en concreto, la igualdad en asuntos de justicia distributiva. El punto que estos autores más específicamente quieren rechazar es la extensión de los principios distributivos igualitarios que Rawls pensó para la estructura básica del Estado al orden global mediante algún tipo de posición original, sin atender a la especificidad de las relaciones establecidas en cada uno de estos niveles. En este apartado se analizarán los criterios propuestos por los principales defensores de la restricción relacional de las obligaciones de la justicia: la coerción, la cooperación, la reciprocidad y la interacción. Aceptando plenamente la idea de que un contexto diferente requiere exigencias diferentes de justicia¹⁷⁰ (Cohen y Sabel, 2006, p. 148; Nagel, 2008, p. 170; Sangiovanni, 2007, p. 5), se defenderá aquí que ninguno de esos criterios puede restringir radicalmente la justicia al espacio del Estado soberano: ni la justicia distributiva igualitaria tiene sentido sólo en el interior de los Estados, ni fuera de estos hay sólo obligaciones de asistencia humanitaria. Sin rechazar plenamente ninguno de esos criterios, el objetivo aquí será eliminar algunas confusiones y limitaciones que estos autores muestran en la comprensión de estas ideas, para señalar cómo se puede llegar a un cosmopolitismo crítico sensible a los diferentes contextos estructurales.

6.1.1. La coerción (1). Nagel

Entre los teóricos contemporáneos de la justicia, Thomas Nagel sostiene probablemente la posición más «estatista». Entre sus conclusiones podemos encontrar no sólo que las exigencias igualitarias de justicia distributiva tienen sentido exclusivamente dentro de los Estados soberanos actualmente existentes, sino que sólo dentro de ellos emergen exigencias más allá del humanitarismo: «las obligaciones positivas de justicia» son las «obligaciones excepcionales» que llevan aparejadas las «demandas excepcionales» que el Estado y sólo él formula sobre la voluntad de sus miembros (Nagel, 2008, p. 183). Nagel fundamenta estas conclusiones en lo que denomina la «concepción política» (id., 179-183). Esta concepción parte de la constatación de que estamos organizados junto a

¹⁷⁰ Según la interpretación de esta idea y las salvedades expuestas al final del capítulo cuarto.

otras personas en un Estado soberano, esto es, «una sociedad política bajo un control fuertemente centralizado» (id., 180). Siguiendo de cerca a Hobbes, Nagel defiende que la autoridad centralizada y coercitiva del Estado hace posible la seguridad necesaria para cumplir con los principios morales, con las prácticas sociales o con las leyes. Este sistema institucional moldea profundamente las expectativas vitales de las personas y permite, además, desigualdades notables entre sus integrantes. Nuestro sometimiento a estas instituciones es, sin embargo, no voluntario y la mayoría de las personas no pueden escapar de ellas sin un coste excesivo. Esto, de acuerdo con Nagel, genera una presunción contra las desigualdades que se producen en tal sistema, lo cual implica que el ejercicio de la autoridad debe estar justificado para todos quienes se encuentren sometidos a ella (id., 181). Sin embargo, un componente fundamental de la argumentación de Nagel es que esta presunción no se basa simplemente en la constatación del efecto profundo y desigual que la autoridad del Estado tiene sobre las vidas de sus ciudadanos. Existe una condición adicional: que el Estado nos haga responsables de sus actos y de las leyes que establece. Su autoridad, junto con las desigualdades que le acompañan, es impuesta *en nuestro nombre* y se espera de nosotros su aceptación. Por todo ello, se nos debe una justificación y, según Nagel, esta se cumple a través de una justicia socio-económica igualitaria (en términos rawlsianos, las desigualdades deberán ser en beneficio de los menos aventajados).

En el contexto internacional tal como existe en la actualidad se produce, según Nagel, una interacción económica estable, regulada por reglas e instituciones globales, pero estas no dan lugar a los estándares de la justicia socio-económica porque no alcanzan el nivel de un Estado (id., 188). Sin duda, el sistema de la economía global afecta profundamente a todos los habitantes de la Tierra, pero a sus instituciones les falta un rasgo fundamental: «ellas no son adoptadas o impuestas colectivamente en nombre de todos los individuos cuyas vidas afecta; y no requieren de los individuos el tipo de autorización que apareja la responsabilidad de tratarlos a todos en algún sentido como iguales» (id., 189). Estas instituciones tienen tan sólo una relación indirecta con los ciudadanos individuales. Actúan tan sólo en nombre de los Estados o agencias estatales que las han creado y no conectan a individuos ni a sus representantes, sino tan sólo a representantes de «funciones e instituciones estatales» (id., 190). A continuación, se plantearán algunas objeciones a la «concepción política» de Nagel.

1. Comenzaremos señalando que hay una cierta apariencia de contradicción y de paradoja histórica en su propuesta. Este autor se opone al monismo normativo de los cosmopolitas afirmando que diferentes tipos de relación conllevan diferentes exigencias normativas. Pero su anti-monismo se reduce a un dualismo (Nagel, 2008, p. 192): el humanitarismo no relacional de los derechos humanos que debemos a toda persona y la justicia socio-económica igualitaria que debemos sólo a nuestros conciudadanos. El sistema económico mundial establece un tipo específico de relación, pero este no es del tipo necesario para imponer obligaciones igualitaristas de justicia socio-económica, a pesar de tener profundas consecuencias en la producción y distribución de bienes y en las desigualdades que encontramos en las opciones de las personas individuales. Aun aceptando que estas obligaciones no sean del tipo igualitarista socio-económico, por la lógica de su contextualismo podemos deducir que al menos existe la presunción de algún tipo de obligación de justicia (Cohen y Sabel, 2006, pp. 152-155). Nagel no explora la posibilidad de esta opción ni monista ni dualista. Simplemente se limita a decir que un «continuo» en los grados de responsabilidad colectiva conllevaría mayores problemas prácticos en su implementación y que es menos plausible que el estándar dualista porque, reafirmando su criterio inicial, esas otras posibles instituciones intermedias no actúan en nombre de los afectados. Por otro lado, como se ha indicado, esta propuesta tiene la apariencia de una paradoja histórica porque hace depender la justicia socio-económica en sí misma de los rasgos de una configuración institucional contingente y temporalmente situada: el Estado moderno democrático y del bienestar. Retomando la discusión final del capítulo cuarto en torno a la justicia como una teoría dependiente de la práctica, se podría decir que Nagel confunde los criterios adecuados para evaluar una práctica histórica concreta con la justicia en sí misma.

2. Nagel parece limitar la justicia al marco del Estado soberano por razones meramente *instrumentales*. Siguiendo a Hobbes, este pensador defiende que la condición posibilitante de la justicia es la existencia de un gobierno con poder coercitivo para hacer cumplir sus principios (Nagel, 2008, p. 170). Sin un gobierno que coercionase para estabilizar las expectativas sociales, la justicia sería tan sólo una quimera. Las obligaciones de justicia sólo surgen para justificar tal coerción. Sin embargo, de que la aplicación de principios de justicia distributiva requiera la acción del Estado no se sigue que las exigencias de la justicia sean sólo legítimas o inteligibles dentro de los límites de tal acción. Más bien, tendríamos primero que determinar «who belongs to a scheme of

distributive justice and who does not and then once having established the scope of justice examine which political actors can implement this scheme, calling for reform of these actors, or even the creation of new ones, where that is necessary» (Caney, 2008, p. 496). Si las instituciones son relevantes por el profundo impacto que tienen sobre las expectativas de vida de las personas o por determinadas características de la relación política que establecen entre ellas, el alcance de las obligaciones de justicia se tendría que establecer determinando quiénes sufren tal impacto o están sometidos a tales relaciones, y sólo entonces indagar qué actores pueden implementarlas. Si en el contexto global no existe el entramado institucional o los actores políticos necesarios, entonces lo que la justicia exige es crearlos (Velasco, 2010, p. 360). De modo general, debemos distinguir entre las «institutions *necessary to realice justice*, depending on context» y las «practices and institutions *which make justice necessary* –in a way, they “call for” justice» (Forst, 2011, p. 14). Para determinar los límites de las exigencias y de los sujetos de la justicia, las relevantes son las segundas. Las primeras son una condición instrumental para la realización de la justicia y deben, en su ausencia, ser instauradas. Esta idea tiene su raíz en Kant, para quien todas las personas que se encontrasen relacionadas socialmente con otras de modo que se ejercieran influencias recíprocas «deben formar parte de una constitución política» (Kant, 2013, p. 17). Frente a un estado social en el que los hombres se encuentran relacionados sin ley pública ni autoridad que la haga cumplir, los hombres que se encuentran en este estado tienen la obligación de instaurar una sociedad civil que asegure que sus interacciones respetan el derecho innato de toda persona a la libertad (Varden, 2016, p. 107). Nuestras interacciones *deben* cumplir con la justicia (respetar el derecho de toda persona a la libertad) y, para ello, debemos crear las instituciones capaces de implementar sus exigencias en el mundo. La existencia de estas, en fin, no es una precondition de la justicia, como cree Nagel, sino una exigencia de ella.

3. Otro argumento para justificar la relevancia moral del Estado para limitar el alcance de la justicia socio-económica es su carácter *no voluntario* (Nagel, 2008, p. 181). Debido a que escapar de la vinculación que se nos ha impuesto a la autoridad de un determinado Estado es muy difícil y costoso, cualquier desventaja que se nos impusiera a través de ella debería cumplir con una justificación más exigente que la que podríamos esperar de una asociación a la que entramos y salimos sin grandes dificultades o costes. Esto significa que las prácticas y leyes del Estado tendrían que resultar aceptables para sus ciudadanos. Según Nagel, sólo a través de una justicia socio-económica igualitaria se podría cumplir

con este objetivo. En el marco global no están fundamentadas estas exigencias porque allí las asociaciones que hasta ahora han establecido los Estados son voluntarias. Aquí se combinan dos afirmaciones, una normativa (el carácter no voluntario de las relaciones es lo que desencadena las obligaciones especiales de justicia) y otra empírica (las relaciones internacionales son voluntarias). Ambas afirmaciones son problemáticas.

Comenzaremos por la afirmación *normativa*. Normalmente la relevancia moral de esta distinción se explica a través de las asociaciones voluntarias, como clubes deportivos, culturales, etc. Supongamos que las normas de la asociación en la que estoy me ponen en desventaja en algún sentido, ¿tendríamos que concluir que no soy objeto de una injusticia y/o que no se me debe una justificación simplemente porque puedo salir sin grandes costes para mi autoestima, integridad física o bienestar material? Como se ha visto anteriormente, la injusticia relacional se identifica por las características de las relaciones en las que se me coloca con las otras personas asociadas. Es una característica objetiva de las relaciones sociales. Que yo desee profundamente permanecer en esa asociación a pesar de los perjuicios comparativos no los elimina. El problema se complica al considerar otras asociaciones más complejas que las deportivas. Si una persona rica de un país rico emigra por propia voluntad a otro país no parece razonable aceptar que simplemente por el carácter voluntario de su migración no puede denunciar la injusticia de cualquier discriminación que pudiera sufrir en ese país (Sangiovanni, 2012, pp. 107-109). En una sociedad democrática se suele justificar las asociaciones «privadas» voluntarias y no igualitarias alegando la existencia de un trasfondo «público» de instituciones que minimiza los efectos desigualitarios de tales asociaciones. Sin embargo, como ya discutimos, la distinción entre público y privado es una construcción política y las discriminaciones en la esfera «privada» generalmente refuerzan o producen la discriminación en lo «público». La mayor o menor urgencia de actuar contra estas asociaciones o la posibilidad de tolerarlas o no pueden aclararse en consideración a diversos criterios (Shapiro, 1999, pp. 42-45). Uno de ellos es la mayor o menor capacidad de entrar o salir de ellas, junto a otros como el grado de inevitabilidad de la jerarquía, en el interés de quién se mantiene su estructura desigual o si tiende a subordinar permanentemente a un grupo social particular. La distinción voluntario/involuntario es moralmente relevante, pero porque supone un criterio para evaluar la urgencia de actuar contra alguna injusticia, no para determinar qué es una injusticia.

Sobre la afirmación *empírica*, si consideramos los modos como se les imponen a los individuos las instituciones o acuerdos económicos globales, así como los costes que supondría salir de ellos, no está claro que el orden internacional presente un grado de involuntariedad radicalmente diferente al del orden estatal: «opting out is not a real option (the WTO¹⁷¹ is a “take it or leave it” arrangement, without even the formal option of picking and choosing the parts to comply with), and given that it is not, and that everyone knows that it is not, there is a direct rule-making relationship between the global bodies and the citizens of different states» (Cohen y Sabel, 2006, p. 168). Tal como sucede con muchos otros pares evaluativos que se presentan como opciones binarias mutuamente excluyentes (residentes temporales/permanentes, mercados formales/informales, trabajo libre/forzado, exclusión/inclusión, etc.), lo que realmente se observa es un continuo, por lo que limitar a priori la justicia a un grado determinado dentro de este continuo sería algo arbitrario (Armstrong, 2009, pp. 297-303). Aun aceptando que la distinción voluntario/no voluntario es la moralmente relevante para establecer los límites de la justicia, esta no nos permitiría distinguir de un modo nítido las relaciones intra-estatales de las inter- y supra-estatales. En el caso de un migrante que huye de la miseria de su país y se encuentra con la fuerza coactiva del régimen fronterizo del país de destino, es difícil aceptar que tal régimen, así como el sistema internacional de soberanía que legitima los controles fronterizos, sean en algún sentido comprensible menos «involuntarios» que la imposición de la autoridad de su Estado. Nagel tendrá que responder a esta cuestión añadiendo otro criterio moral, el de *la autoría colectiva de las normas*: el sistema internacional no conlleva obligaciones distributivas de justicia porque este sistema no crea la necesidad general de ser justificado ante todas las personas, y esto es así porque estas personas no son consideradas las autoras de este orden (id., 301).

4. Como acabamos de ver, incluso para Nagel el criterio de la involuntariedad no es determinante. Este autor propone otro, el de la *autoría colectiva de las normas*. Los ciudadanos son colectivamente responsables del sistema coercitivo que organiza sus vidas porque ellos mismos son sus autores. Sin embargo, introducir este criterio para determinar el límite de la justicia es, en palabras de Abizadeh, una «perversidad» (Abizadeh, 2007, p. 351). Nagel no aclara con precisión qué significa la autoría colectiva del sistema coercitivo, que seamos responsables de él o que el gobierno ejerza la autoridad en nuestro nombre. Habla de participación especial en términos de agencia o voluntad, de que la

¹⁷¹ World Trade Organization.

sociedad nos hace responsable por sus actos, de que las leyes son impuestas en nuestro nombre o de que se requiere de nosotros aceptación (Nagel, 2008, pp. 181-183). Los migrantes contra los que se implementan los controles fronterizos, por muy coercitivos que estos sean y por mucho que afecten sus expectativas de vida, no tienen reivindicaciones legítimas de justicia: «since no acceptance is demanded of them, no justification is required (...) It is sufficient justification to claim that the policies do not violate their prepolitical human rights» (Tan, 2006, p. 334).

Según Armstrong, este criterio normativo podría interpretarse de dos modos (Armstrong, 2009, pp. 301-303). Según su versión *fuerte*, para que haya obligaciones de justicia entre varias personas en relación con una estructura coercitiva es necesaria la *participación activa* de ellas en su elaboración. Esto, sin embargo, tiene dos consecuencias difíciles de aceptar. En primer lugar, no se debería justicia distributiva a aquellos ciudadanos incapaces de participar activamente en los procesos políticos. En segundo lugar, los Estados no democráticos no tendrían la obligación de extender la justicia distributiva a todos sus súbditos, sino tan solo a quienes ostentan el poder efectivo. No se debería justicia a aquellas personas excluidas, por cualquier motivo, de los procesos políticos. Se podría responder a este segundo problema introduciendo una interpretación *débil* de la necesaria participación en el sistema coercitivo, como Nagel mismo hace en relación con la posibilidad de un gobierno «colonial o de ocupación» (Nagel, 2008, p. 182. Nota 114). Según esta versión, todo lo que se necesita para que haya obligaciones de justicia distributiva es reconocer que el gobierno que reclama autoridad política está destinado a *servir los intereses* de quienes están sujetos a él. Sin embargo, desde esta interpretación débil resulta más difícil restringir la limitación de la justicia tan sólo a los Estados soberanos, pues resulta plausible sostener que las regulaciones e instituciones internacionales se establecen con la intención de servir los intereses de todos los habitantes del planeta (Cohen y Sabel, 2006, pp. 166-168).

En cualquier caso, independientemente de la plausibilidad de esta afirmación empírica, el principal problema del criterio de la autoría colectiva es normativo, y su problema es su «perversidad»: «it implies that a state can exempt itself from the demands of justice simply by ensuring that the coercion to which it subjects persons is pure coercion without any pretense of accountability» (Abizadeh, 2007, p. 352). Un gobierno que no contase con la participación activa de sus ciudadanos y que no se autojustificase como actuando en nombre de ellos o como destinado a servir sus intereses estaría exento de las

obligaciones de justicia. En consecuencia: «the closer a tyrant's rule approaches pure slavery, the less it can be criticized for being unjust» (id.)

Al proponer este criterio, Nagel muestra una confusión profunda sobre las exigencias de la justicia que tiene su raíz en la tendencia rawlsiana de reducir la justicia a justicia *distributiva*. Como ya se comentó en el capítulo segundo, la justicia incluye otro tipo de demandas, como son las de reconocimiento o la política. Según este último tipo, el papel de la justicia consiste en eliminar las relaciones de dominación, aquéllas en las que se niega la participación de algunas personas en la elaboración de las estructuras que condicionan sus acciones (Young, 2000b, p. 68). Como Nagel sólo atiende a las relaciones de justicia como un asunto de distribución de bienes, permanece ciego a la condición de la autonomía política *como exigencia de la justicia*. Hay una diferencia radical entre considerar la participación en la elaboración colectiva de las normas como *requisito previo* para delimitar el conjunto de personas entre las que pueden elevarse reivindicaciones legítimas de justicia, como es el caso de Nagel, y considerar la participación política como *exigencia de la justicia*, como lucha contra la injusticia de la dominación, que consiste en la imposición de sistemas normativos coercitivos sobre personas a las que se les impide participar en su elaboración, tal como ocurre crecientemente en el orden mundial que se está desarrollando durante las últimas décadas. La justicia exige eliminar la dominación de todas las relaciones y no, como cree Nagel, que sólo puedan reivindicar justicia (distributiva) las personas entre las que previamente no se dan relaciones de dominación. Si tanto en el marco estatal como en el global hay en funcionamiento sistemas normativos plenamente coercitivos que se nos imponen sin respetar ninguna forma plausible de autoría colectiva de los sometidos, aquí no nos encontraríamos con un criterio para delimitar las exigencias válidas de justicia social, sino con la forma paradigmática de injusticia política.

5. Para terminar, parece necesario hacer notar la interpretación ontológica, notablemente reductiva, que Nagel hace del contexto global. A pesar de que él mismo reconoce que «el modelo tradicional de organizaciones internacionales basadas en tratados celebrados entre Estados soberanos ya ha sido superado» (Nagel, 2008, p. 190), sigue concibiendo la comunidad internacional como un entorno constituido sólo por un tipo de agentes relevantes, los Estados soberanos, que acuerdan regulaciones o instituyen instituciones voluntarias cuyo único fin «es encontrar maneras en que los Estados miembros, o partes de los Estados, puedan cooperar para alcanzar mejor sus propios fines, que

presumiblemente incluirán la búsqueda de alguna clase de justicia social a nivel doméstico» (id.). Las organizaciones internacionales sólo responden ante sus únicos miembros, los Estados. Esta reducción de la comunidad internacional a un *sistema internacional* formado por Estados para la consecución de sus propios intereses por medio de la cooperación es una concepción insuficiente que no puede dar cuenta de la complejidad del contexto global. Frente a ella, toma peso la idea de una *sociedad global y multinivel*, constituida no sólo por Estados y sus agencias de cooperación internacional, sino también por individuos y organizaciones no gubernamentales (Habermas, 2004a; Rodrigo, 2016, pp. 31-35). La comunidad internacional se ha convertido en

«una comunidad política en la que se ejerce poder público y en la que existe un espacio público internacional en el que sus miembros, gubernamentales y no gubernamentales, pueden participar en defensa de sus intereses particulares y también en la identificación y el reconocimiento de valores políticos y morales y de intereses generales de la misma; en la que se debaten y formulan algunas políticas globales; y en la que se examinan cuestiones de legitimidad, de legalidad y de eficacia» (Rodrigo, 2016, p. 36).

Indudablemente los Estados son agentes globales fundamentales, pero no son los únicos. Además, Nagel parece suponer que las instituciones que ellos establecen no tienen agencia u objetivos propios, permaneciendo plenamente subordinados a los intereses de sus creadores. Sin embargo, no podemos pasar por alto que una vez que estas regulaciones, leyes o instituciones han sido creadas, normalmente adquieren vida propia y los gobiernos pierden la capacidad de controlarlas o evitarlas libremente (Caney, 2008, p. 498). Algunas de estas instituciones, a pesar de haber sido establecidas por Estados, no reducen su ámbito de actuación a estos, pudiendo ser empleados por individuos en contra de su propio Estado. Tal es el caso del Tribunal Europeo de Derechos Humanos o de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. En otros casos se puede decir que se constituyen como fuentes de normatividad independiente en competencia con la soberanía estatal, dando lugar a una concepción de soberanía multinivel o en red. La Unión Europea se ha ofrecido como un ejemplo de esto (Bayón Mohino, 2007). Sin duda, todos estos procesos generan problemas de legitimidad (Zürn, 2004), pues parece que ya no se cumple la condición de que la comunidad política esté sujeta a su propia voluntad. Sin embargo, en estas circunstancias, pretender resolver estos problemas asumiendo exclusivamente un *demos* limitado a cada Estado-nación supondrían reificar una concepción westfaliana de la democracia que ya no existe en ninguna parte (Forst, 2014a,

p. 679). Enfrentar la dominación en el nuevo orden trasnacional implicaría democratizar las múltiples estructuras que gobiernan nuestras expectativas vitales (id., 680), con independencia del marco en el que se encuentren (local, nacional, internacional...) o el tipo de agentes que conecten (ciudadanos del mismo país o no, agencias o empresas trasnacionales, etc.). Todo lo cual demandaría «a significant reorganization of current political institutions into highly differentiated structures containing multiple units and levels and many different *dêmoi*» (Bohman, 2010a, p. 11).

6.1.2. La coerción (2). Blake

Al igual que Nagel, Blake piensa que las instituciones políticas y legales que los ciudadanos comparten en el nivel del Estado crean necesidades especiales de justificación. A diferencia de Nagel, sin embargo, no cree que el único tipo de coerción que establece obligaciones de justicia relacional sea la estatal. Blake no niega que el orden internacional pueda ser coercitivo y que en virtud de ello imponga algún tipo de obligación de justicia. Lo que él específicamente defiende es que sólo la relación coercitiva expresada por una ciudadanía común es el tipo de relación justificable a través de una preocupación por una distribución *igualitaria* (Blake, 2001, p. 265). Este autor quiere alejar la acusación de comportarse de un modo no liberal, dando mayor valor moral a los compatriotas frente a los extranjeros, de modo que se propone partir de un principio liberal imparcial cuyas exigencias concretas, sin embargo, variarán según las diferencias del contexto de aplicación, de modo que lo que la igualdad exija sea, precisamente, un trato desigual. Con esta intención, Blake toma como punto de partida el compromiso liberal con la autonomía individual: «all human beings have the moral entitlement to exist as autonomous agents, and therefore have entitlements to those circumstances and conditions under which this is possible. This principle reflects the liberal commitment to autonomy as a basic value, and the belief that the autonomous agency of a foreigner and that of a citizen are alike in moral importance» (id., 267). El elemento diferencial que existe entre los compatriotas y los extranjeros y que justifica que entre ellos existan diferentes obligaciones de justicia es la coerción estatal que sólo los primeros soportan. La coerción estatal es relevante porque atenta contra la autonomía individual, reemplazando las opciones que cada cual libremente elegiría por las opciones de otro. Esto da origen a una exigencia de justificación, que Blake, al igual que Nagel, resuelve en términos de consentimiento hipotético: «only the shorts of coercion practice by the state are likely to be justified through an appeal to distributive shares» (id., 280). Las

instituciones internacionales no exigen un tipo de justificación similar porque sólo los Estados están capacitados para aplicar una coerción directa, estable y necesaria sobre los individuos. Esta coerción, además, se justifica por referencia a porciones distributivas porque corresponde al Estado decidir y aplicar el derecho privado, el cual organiza coercitivamente la producción y distribución de derechos de propiedad. Si deben ofrecerse a todos los afectados por este derecho razones para consentir esta coerción, este proceso, según Blake, desembocaría en el igualitarismo material del principio de la diferencia rawlsiano (id., 283). A continuación, se enumerarán algunos problemas del planteamiento de este autor.

1. La coerción es relevante para un pensador liberal, según Blake, por el daño que produce a la autonomía. Siguiendo a Joseph Raz (Raz, 1986), sostiene que la coerción es problemática porque sustituye las opciones de una persona por las opciones de otra y porque expresa falta de respeto. Por ello nuestro autor llega a afirmar que «autonomy is incompatible with the existence of coercion» (Blake, 2001, p. 268). De ello parecería seguirse que sólo en ausencia de un sistema coercitivo la autonomía sería posible. Sin embargo, es también una profunda convicción liberal que la coerción es *necesaria* para la autonomía (id., 280). Parece, por lo tanto, haber alguna contradicción entre afirmar al mismo tiempo la «incompatibilidad» y la «necesidad» de la coerción respecto a la autonomía. En un sistema de grandes diferencias de poder, la coerción puede servir a la justicia, evitando los abusos de los más poderosos y protegiendo a los vulnerables. La coerción, además, permite implantar un sistema estable de expectativas, una condición necesaria para poder seleccionar y seguir planes de vida. Según los liberales, por lo tanto, la coerción estatal es el «*sine qua non* of an autonomous life» (Valentini, 2011, p. 206). Sin embargo, esta coerción no puede efectuarse de cualquier modo. Para que sea legítima, el Estado debe actuar de acuerdo con los principios de justicia, tanto sustantivos como procedimentales. La coerción, por lo tanto, debe estar justificada mediante ellos (Mansbridge, 1996, pp. 51-55).

Estas observaciones pueden entenderse como una simple aclaración de la posición de Blake. Sin embargo, hay un problema. Blake no niega que haya coerción internacional, sin embargo, afirma que sólo la coerción estatal se justifica por referencia a la justicia distributiva porque sólo ella, a diferencia de la coerción internacional, es *necesaria* (Blake, 2001, p. 280). Pero aquí llegamos a una situación paradójica: la coerción estatal sólo es tolerable porque es necesaria y ello nos exige justificarla, sin embargo, la coerción

internacional es impuesta de un modo *innecesario*. Suponiendo que este tipo de coerción sea realmente innecesaria, ello parecería llevarnos a dos posibles conclusiones. O bien las instituciones internacionales son intrínsecamente injustificables (incompatibles con la autonomía y por lo tanto un mal intolerable desde una perspectiva liberal) o bien no demandan justificación. Por un lado, no parece que estas instituciones sean injustificables. El Banco Mundial, por ejemplo, puede justificarse por relación a sus objetivos y su capacidad de favorecerlos. Por otro lado, ¿es aceptable que esta coerción no demande también exigencias de justificación? Lo correcto parecería ser lo contrario a lo que afirma Blake, que precisamente por ser una coerción innecesaria su justificación debería ser más exigente. Como mínimo, al menos, tendríamos que reconocer que «that an institution is not necessary for autonomy does not entail that the benefits and burdens should not be shared using a ‘relative principle’» (Caney, 2008, pp. 500-501).

2. Otra forma de justificar la distinción entre la coerción estatal y la internacional es, según Blake, que sólo la primera implica una coerción *directa y estable* (ongoing) contra los individuos (Blake, 2001, p. 280). Es indudable que existen diversos sistemas legales internacionales y que estos sistemas son coercitivos, pero la diferencia es que sólo en el marco estatal estas leyes se encuentran respaldadas por la acción estable del Estado. La Organización Mundial del Comercio o el Fondo Monetario Internacional no están respaldados por un ejército o una policía internacional. Para asegurar el cumplimiento de las leyes sólo existe la coerción (policías con armas, cárceles, etc.) de cada Estado y dentro de su territorio. Aquí podemos aplicar unas reflexiones similares a las que en el caso de Nagel nos llevaron a distinguir entre instituciones necesarias para realizar la justicia e instituciones que fundamentan exigencias de justicia.

Puede que la ausencia de una coerción estable o la inexistencia de instituciones internacionales con autonomía suficiente para regular de modo eficiente muchos ámbitos de las interacciones transnacionales constituya una diferencia relevante con respecto al contexto nacional, pero ¿qué conclusiones podríamos extraer de esta circunstancia? De acuerdo con Pevnick, en muchos casos no podemos interpretar esta diferencia como un hecho natural, sino como el producto de los conflictos que en el espacio internacional se producen entre agentes con muy desigual poder: «the lack of a coercive and regularized system of law may (in places) be a result of strong actors taking unfair advantage of weaker actors. If so, then the discrepancy is not an appropriate point from which to reach normative conclusions» (Pevnick, 2008, p. 404). El espacio tras- e internacional se

encuentra ya atravesado de densas redes de interacciones y estructuras de gobernación informales. Es posible que sea cierto que no existe un sistema legal unificado que imponga un orden «formal» a estas interacciones y especialmente instituciones con poder coercitivo autónomo para hacerlo cumplir. Sin embargo, acabamos de ver que la coerción no es intrínsecamente rechazable y que puede ser una condición necesaria para favorecer la autonomía en un mundo caracterizado por agudas diferencias de poder. Estas diferencias caracterizan el orden internacional al menos tanto como al marco intraestatal. El desarrollo de una estructura coercitiva internacional podría interpretarse, por lo tanto, como un paso importante para erradicar la injusticia que podemos observar en las relaciones trans- e internacionales. Los Estados más poderosos son los primeros interesados en evitar el desarrollo de sistemas legales claros y exhaustivos, imparciales, que puedan dificultar la libre persecución de sus objetivos. La falta de coerción, por la tanto, puede facilitar la explotación o la dominación: «the problem is that the lack of a coercive and regularized legal system may both (1) allow strong agents to mistreat weak ones» y, en caso de aceptar la idea de Blake de que es la existencia de este tipo de relación la que fundamenta las reivindicaciones de justicia, «(2) act as an excuse to ignore the normative claims of the vulnerable» (id., 405).

Si el objetivo es erradicar la injusticia de las relaciones sociales, en muchos casos la solución sería desarrollar sistemas legales respaldados por actores capaces de garantizar por la fuerza su cumplimiento. Los agentes transnacionales se encuentran relacionados de muchas formas. Las vidas de muchas personas se encuentran profundamente afectadas por las decisiones tomadas en Estados diferentes al suyo y sus opciones se encuentran estructuradas en gran medida según normas internacionales. Si estas relaciones imponen sistemáticamente desventajas a algunos actores, no parece razonable rechazar las reivindicaciones de estos alegando que no hay ningún agente coercitivo capaz de asegurar unas relaciones justas. Más bien la justicia exigiría desarrollar los instrumentos necesarios para su cumplimiento.

3. ¿Cómo se puede interpretar la condición de que la coerción sea *directa* y por qué este es un requisito necesario para que se establezcan relaciones de justicia? Blake parece entender la coerción de un modo restringido al suponer que esta requiere que un agente A fuerce a otro agente B a hacer o no hacer algo aplicando sin intermediarios una fuerza o violencia (o la amenaza de fuerza o violencia). Sólo en este caso se requeriría de A una justificación. Sin embargo esto es contraintuitivo (Caney, 2008, p. 500). Aunque la

coerción se aplicase sobre B a través de intermediarios, como suele ocurrir tanto en el contexto nacional como en el transnacional, en el caso de agentes tanto gubernamentales como no, no parece que ello pueda eximir a A de su responsabilidad en la imposición del sistema coercitivo. Si el FMI fuerza a un Estado a aprobar alguna legislación y a su vez este Estado fuerza a sus ciudadanos a cumplir con ella mediante amenazas de sanciones económicas o privación de libertad, no parece razonable defender que el FMI no ha tenido ningún papel en este sistema coercitivo. La respuesta de Blake podría ser que el FMI no puede aplicar la fuerza para asegurar el cumplimiento de sus directrices por parte de los Estados, mientras que estos sí pueden hacerlo ante sus ciudadanos. Sobre la concepción restringida de coerción que hay detrás de estas afirmaciones se volverá más adelante.

4. Blake necesita distinguir entre el tipo de coerción que se establece en el marco estatal del que existe en el internacional y justificar que sólo la primera impone obligaciones distributivas igualitarias. La característica de necesidad no parece establecer una distinción moralmente relevante. La idea de coerción estable (ongoing) y directa no puede señalar ninguna diferencia empírica. El sistema westfaliano de soberanía, por ejemplo, que concede a cada Estado la potestad de controlar sus fronteras, supone una restricción continuada de las opciones vitales de cualquier persona sobre el planeta.

Según Abizadeh, la única forma de que Blake pueda concluir que al Estado no se le puede exigir la preocupación por la privación relativa de los extranjeros es distinguiendo entre «law-governed state coercion» y «lawless state coercion». Según Blake, un migrante sufre coerción en las fronteras del Estado en el que pretende entrar, pero esta coerción no es del tipo que requiera una justificación a través de la preocupación estatal por su igualdad relativa. Este tipo de justificación sólo es debida a los miembros actuales de la «web of legal coercion within which she currently lives» (Blake, 2001, p. 280. Nota 230). ¿Cómo debemos interpretar aquí la expresión «coerción legal»? No puede referirse simplemente a la existencia de un sistema legal que tenga propiedades coercitivas, pues como vimos anteriormente esto según Blake no es suficiente, hace falta un agente con capacidad coercitiva que pueda asegurar el cumplimiento de tal sistema. Según Abizadeh esta expresión debe interpretarse como coerción regulada mediante un sistema de leyes (Abizadeh, 2007, p. 350). El sistema interestatal deja el control de las fronteras al arbitrio de los Estados. La coerción que los extranjeros sufren aquí, por lo tanto, es una prerrogativa gubernamental no sometida al imperio de la ley. En cambio, las obligaciones de justicia distributiva especiales que los Estados tienen ante sus ciudadanos estarían

fundamentadas en que la coerción que realiza sobre ellos estaría limitada por un sistema legal. Sin embargo, distinguir de este modo la coerción que sufren los migrantes de la que sufren los ciudadanos conduce a una perversidad similar a la que notamos en la propuesta de Nagel: «Blake is suggesting that the fact that states mistreat foreigners by coercing them lawlessly, without tempering coercion with the rule of law, is what justifies denying them concern for relative deprivation and constricts the scope of distributive justice» (Abizadeh, 2007, p. 352). Nuevamente, cuanto más se acerque la coacción estatal a una forma tiránica, sustraída de su control mediante la ley, menos podrá ser criticada por ser injusta. Del mismo modo que en el caso de Nagel, la razón de haber llegado a un punto tan problemático es haber confundido una exigencia de la justicia (una comunidad política libre de dominación y sometida al imperio de la ley) por una condición previa para el surgimiento de relaciones de justicia.

6.1.3. Tres cuestiones generales sobre la relación entre coerción y justicia

1. Según tanto Nagel como Blake la coerción que realiza el Estado requiere ser justificada ante sus ciudadanos. Sin embargo, en seguida ambos realizan un paso muy problemático: esta justificación se cumple a través de una justicia distributiva igualitaria. ¿Por qué la coacción estatal queda justificada sólo y exclusivamente a través de una distribución igualitaria de recursos?

Según Blake, la coerción implica una forma específica de falta de respeto, pues al imponer a un agente unos fines que no son los suyos se le infantiliza, se le trata de un modo incompatible con su reconocimiento como un sujeto autónomo. Sin embargo, la coerción pública que se establece al instituir una comunidad política tiene precisamente el sentido opuesto, lograr un marco común dentro del cual cada persona pueda perseguir sus propios fines respetando al mismo tiempo la libertad de todos los demás (Kant, 2008, pp. 38-41). Si este es el principio liberal legitimador de la coerción, su transgresión supone un tipo específico de injusticia que surge cuando la comunidad política se niega a considerar el derecho igual de algunos a la libertad en el momento de definir el marco común. Esta es la injusticia de *dominación*, la cual se evita asegurando que todos los sujetos puedan participar como iguales en la determinación política de las estructuras que condicionan sus acciones (Young, 2000b, p. 68). Desde esta perspectiva, la falta de respeto estaría más bien en presuponer que el bloqueo de la participación igual de algunos se compra simplemente mediante transferencias de recursos. Que los recursos generados mediante

una empresa cooperativa se repartan de modo equitativo hace referencia a la dimensión distributiva de la justicia, la cual, como ya analizamos en el capítulo segundo, es específicamente distinta de la dimensión política.

Pevnick plantea una crítica similar (2008, pp. 401-403). Pero él se basa en la idea de que la coerción se justifica exclusivamente por referencia a sus resultados (un conjunto de opciones expandido) y sus intenciones (expresar respeto a todos los ciudadanos por igual), dentro de los cuales la justicia distributiva no tiene ningún papel. Esta constituye una serie de consideraciones «independientes» y no es necesario referirse a ellas de ningún modo para legitimar la coerción. Sin embargo, en nuestras reflexiones sobre interseccionalidad del capítulo tercero se expusieron ya motivos para rechazar este planteamiento. La política no constituye una esfera separada de lo social y lo mismo podría decirse de lo económico. Hay, sin duda, estructuras políticas específicas cuya inexistencia favorece de una forma directa la dominación, pero la existencia de instituciones democráticas que permitan formalmente la participación igual de todos no es garantía de la ausencia de este tipo de injusticia, pues las dinámicas estructurales de distribución y de reconocimiento tienen también un papel «concausal» en la igual participación de los sujetos en la determinación de las condiciones políticas de sus acciones. Las consideraciones distributivas, en fin, no son «independientes» frente a la coerción y pueden formar parte *junto a otras* de su justificación.

Lo que no se puede hacer, en cualquier caso, es fijar por adelantado que esta justificación debe y puede realizarse sólo en los términos de una *distribución* igualitaria. Cualquier relación social puede ser foco de injusticias cuya eliminación impondrá obligaciones, pero estas no se pueden fijar *a priori*. Como ya se dijo con anterioridad, dilucidar si son distributivas o no o en caso de serlo qué tipo de distribución requieren debe ser un objetivo de las deliberaciones públicas en torno a la justicia. Cualquier institución de decisión política suscita al menos cuestiones sustantivas y de procedimiento (Cohen, 1996). Vistas las cosas desde esta perspectiva, parece aún más difícil restringir las relaciones de justicia al marco estatal, pues parece difícil de cuestionar que en el terreno internacional haya instituciones de este tipo. Por lo tanto, la justicia global involucra al menos no sólo cuestiones distributivas sino también políticas (Cohen y Sabel, 2006, p. 169). Y dado que cualquier decisión o sistema regulativo puede imponer subordinación de estatus, parece también necesario analizar este terreno desde la dimensión del reconocimiento.

2. Tanto los *defensores* de que la coerción estatal es el hecho diferencial que impone especiales obligaciones distributivas con los ciudadanos como sus *detractores* muestran una concepción excesivamente estrecha de la noción de coerción, lamentablemente frecuente entre los pensadores liberales contemporáneos (Valentini, 2011, p. 206). Posiblemente herederos de la preocupación de la tradición liberal por el comportamiento del soberano y su legitimación mediante su respeto de los derechos de los ciudadanos, estos pensadores conciben la coerción relevante para señalar el límite de las exigencias de justicia como algo *interaccional*. La coerción que el Estado, con sus armas y cárceles, realiza sobre nosotros con el fin de estabilizar las expectativas sociales y garantizar el cumplimiento de las leyes, es el elemento diferencial frente al orden internacional que merece atención. Justificar esta coerción es lo que impone obligaciones de justicia distributiva igualitaria entre el Estado y sus ciudadanos. Es esta misma idea la que sus detractores consideran para descartar la coerción como un criterio relevante para trazar los límites de los sujetos de justicia, ya sea por la «perversión» que supondría aceptar tal criterio de delimitación (Abizadeh, 2007, pp. 345-358) o porque no da razones suficientes para aceptar que su justificación, y sólo ella, establece los principios distributivos igualitarios, distintos a los aplicables en el terreno internacional, que la tesis relacional estatista precisa (Sangiovanni, 2012, pp. 83-107). Estos autores piensan que con sus críticas muestran la irrelevancia de la coerción para determinar el límite del alcance de la justicia relacional, cuando en realidad sólo exponen los límites de sus propios conceptos.

La coerción, según todos estos autores, es algo *interaccional*. Implica que un agente haga algo, específicamente forzar a otro agente para hacer algo. En el caso del Estado, se forzaría a los agentes a cumplir con un sistema de normas impuesto o no en nombre de todos. Según Valentini, esta concepción «is unable to detect and place under justice-based assessment vast number of constraints on freedom simply because they are not coercive in the way the state is» (2011, p. 209). No nos permite comprender, por ejemplo, el modo como los procesos del libre mercado constriñen las opciones de las personas. Ni los Estados ni en general cualquier agente social son la única fuente de coacción, sino que cualquier estructura institucional implica algún tipo de coacción (Höffe, 2003, pp. 75-77). Además, la coerción del Estado en muchos casos no es el desencadenante de los problemas de justicia, sino parte de su solución (Valentini, 2011, p. 209). Lo que falta a este planteamiento es la noción de «coerción sistémica»: «a system of rules S is coercive

if it foreseeably and avoidably places nontrivial constraints on some agents' freedom, compared to their freedom in the absence of that system» (id., 212).

Se defendió en el capítulo tercero, siguiendo la relectura que Young (2011, pp. 81-82) hace de Rawls, una división moral del trabajo entre «los principios y los juicios que se centran en las condiciones generales de fondo que proveen el marco para las actividades de las personas y asociaciones individuales y los principios y juicios que evalúan las propias actividades individuales» (id.). Según la concepción estructural o relacional, el trabajo propio de la teoría de la justicia es el primero, es decir, la evaluación de la estructura social. Como ya explicamos entonces, esta perspectiva es necesaria si se quieren afrontar los patrones y los obstáculos que, aún sin ser necesariamente intencionales, condicionan de partida las opciones accesibles a los individuos. Los modelos valorativos, las normas de conducta o las configuraciones materiales del mundo que conforman las estructuras sociales devalúan o dificultan sistemáticamente las opciones vitales de algunos y favorecen las de otros. De este modo, las personas son situadas en posiciones sociales diferentes marcadas por características y oportunidades sistemáticas y predecibles. Tales posiciones son relativamente estables, tendiendo a ser reproducidas entre generaciones (Young, 2000a, p. 95). El hecho de que las estructuras sociales no determinen plenamente la conducta individual, siendo posible que algunas personas logren superar las cargas impuestas por la desigualdad estructural, es irrelevante, pues «those who successfully overcome obstacle, however, cannot be judged as equal to those who have faced fewer structural obstacles, even if at a given time they have roughly equivalent incomes, authority, or prestige» (id., 99).

No sólo la coerción sistémica sería la perspectiva propia de la justicia relacional, que todos los autores aquí mencionados dicen adoptar, sino que la coerción interaccional es relevante desde el punto de vista político sólo por estar fundamentada en la estructura institucional de la sociedad. Dominación no es la coerción que una banda de ladrones puede ejercer sobre mí en el acto puntual de robarme. La dominación, de acuerdo con una perspectiva republicana como la defendida por Pettit, no requiere que seamos directamente coercionados por otros, sino más bien que otros tengan la capacidad de hacerlo de una forma estable, institucionalizada. Requiere que la sociedad esté organizada de tal modo que haya dominadores y dominados. No es necesario que los primeros realicen sobre mí ninguna acción coercitiva, sino tan sólo que exista la posición

estructural que confiere a algunos la capacidad de interferir arbitrariamente con la libertad de otros (Pettit, 1999, pp. 21-27).

Por otro lado, a diferencia del modelo interaccional de la coerción del Estado, la concepción estructural de la justicia no requiere interpretar las constricciones sistemáticas de la libertad de las personas como intencionalmente planificadas o como controladas plenamente desde un único centro de poder, «it is sufficient to note that it does contain some stability and regularities and that it is intentionally upheld by various actors for the benefits they receive from in» (Forst, 2001, p. 166)¹⁷². No parece que sea empíricamente arriesgado afirmar que en la fase actual de la globalización existe una multitud de relaciones económicas, sociales o de gobernanza que sin ajustarse a los límites de los Estados-nación muestran tales características. Si estas relaciones obstaculizan las opciones de algunos en beneficio de otros, exigen ser evaluadas según principios de justicia, independientemente de que los agentes implicados pertenezcan o no a la misma comunidad política.

3. Para terminar, al mismo tiempo que resaltamos la importancia de los fenómenos que acabamos de englobar bajo el término «*coerción sistémica*», esta denominación es confusa y debe ser rechazada. Según la definición ofrecida por Valentini, se puede concluir que un sistema es coercitivo al comparar sus efectos sobre la libertad de los individuos con la que tendrían «in the absence of that system». Ahora bien, ¿cómo podemos interpretar este punto de comparación? Tal como se explicó en el capítulo tercero, la estructura social es un elemento constitutivo de la sociedad. No hay sistema social sin estructura. Mientras que en el modelo interaccional sí es posible imaginar una situación en la que la coerción concreta que pretende evaluarse no se produce, de modo que la coerción se convierte en el acto específico que puede o no justificarse por referencia a sus efectos, esto no es posible para el caso sistémico. Aquí sólo es posible comparar una estructura con otra, pero el problema es que cualquiera es coercitiva. Como Valentini misma reconoce: «even if more agents are better off (in terms of freedom) under the

¹⁷² Los agentes ayudan en el mantenimiento y reproducción de tales sistemas aún sin tener una imagen global de tales relaciones e incluso a pesar de que rechacen explícitamente algunas de las consecuencias que se derivan de ellos. Las estructuras sociales pueden desarrollar *contra-finalidades*: «las personas persiguen sus propias finalidades y crean un sistema estructural cuya teleología es contraria a los objetivos de estos individuos» (Young, 2011, p. 79). Es más, sus resultados nos pueden resultar injustos aunque desde el punto de vista interaccional todas las acciones individuales que han llevado a tales resultados nos parezcan libres de reproche moral. La injusticia estructural precisamente se localiza en el modo como tales acciones se relacionan entre sí (id., 85).

current system S that under its relevant counterfactual counterpart S', so long as some of them are better off under S', S counts as coercive» (Valentini, 2011, p. 214).

Estas diferencias señalan la conveniencia de no aplicar el mismo término de «coerción» a ambos fenómenos. Mi sugerencia es reservar este término para su versión interaccional y referirnos a lo que Valentini quiere expresar mediante la idea de «coerción sistémica» directamente con el nombre ya existente de lo que esa idea denota, esto es, la *estructura social*. La estructura social no se puede concebir como una restricción a la libertad que deba ser justificada independientemente por referencia a sus efectos y en comparación a su inexistencia. Tal como se defendió en el tercer capítulo, la relación entre libertad y estructura social es más interna. Esta construye las opciones posibles. Al mismo tiempo las posibilita y las limita, las hace inteligibles o impensables.

El problema de la estructura social no es que «coercione» a algunos más que a otros, dado que configura como un todo las opciones dentro de su ámbito de aplicación, sino que al hacerlo privilegia a algunos frente a otros, establece relaciones de explotación, dominación o subordinación. Es decir, la evaluación entre sistemas sociales y la preferencia por uno frente a otro no puede efectuarse por referencia a la coerción, sino por referencia a las injusticias que instauran. Aún más, preferir el estado de cosas que instaura el sistema X frente al Y no absuelve las injusticias que puedan señalarse del sistema X. Si un Estado pobre, por ejemplo, acepta participar en un sistema de comercio internacional sobre cuyas reglas no tiene ninguna capacidad de decisión y modificación, siendo estas determinadas por los Estados más poderosos, el simple hecho de que esta participación mejore la situación económica de tal Estado y que globalmente resulte preferible no cancela la injusticia de dominación que existe en tal sistema.

6.1.4. La cooperación social. Freeman

El objetivo de Freeman es apoyar el rechazo de Rawls de un principio global de justicia distributiva. Un principio distributivo sólo sería de aplicación para evaluar las estructuras básicas de cada sociedad individual, las cuales quedan identificadas con cada Estado. En el terreno global sólo existiría la obligación de que las necesidades básicas de todos sean cubiertas, de modo que puedan ejercer efectivamente sus derechos humanos (Freeman, 2006, pp. 33-35). Lo que distingue a cada contexto es que sólo en las sociedades particulares existiría «cooperación social». Con este término Freeman no se refiere a una simple acción coordinada para lograr fines. Cooperación social, en la lectura que hace de

Rawls, es una cooperación realizada según términos equitativos. Las personas que se implican en ella se conducen según un sentido común de justicia, no simplemente por su beneficio individual. Lo que hace posible la existencia de cooperación social así entendida es la «estructura básica de la sociedad» (id., 38), dado su papel fundamental en el mantenimiento de las condiciones de trasfondo que posibilitan las transacciones justas. Entre ellas Freeman da una especial importancia a las instituciones políticas: «what makes possible the incredibly complicated system of legal norms that underlie economic production, exchange, and consumption is a unified political system that specifies these norms and revises them to meet changing conditions» (id., 39). Como sabemos, para Rawls y su exégeta Freeman, los principios de justicia distributiva se aplican a la estructura básica. Sin embargo, en el nivel global no existe cooperación social como ha sido aquí definida porque no existe nada comparable a la estructura básica de la sociedad, en especial porque faltan unas estructuras políticas globales con capacidad efectiva para ejercer autoridad de modo independiente: «basic political authority resides only within the basic structure of societies» (id., 40). Enumeraremos una serie de objeciones a las ideas de Freeman:

1. Al igual que en los casos de Nagel y Blake, la propuesta de Freeman presenta también su «perversión» particular. Lo que distingue el contexto global del nacional es que sólo en este existe la cooperación social en el sentido requerido. Como acabamos de explicar, según su perspectiva un sistema de cooperación no es simplemente un sistema de interacción, sino un sistema justo o equitativo de interacción. El instrumento que permite transformar uno en otro es la existencia de una estructura básica que contiene no sólo un sistema legal de regulación, sino especialmente unas instituciones políticas con autoridad para coordinar las normas legales y adaptarlas a las circunstancias. Sin embargo, al hacer coincidir la existencia de tal cooperación social con el alcance de las reivindicaciones legítimas de justicia se confunden las *condiciones* para determinar este alcance con la *exigencia* de que las relaciones sociales deben ser justas. En el espacio supra-nacional sólo hay interacción o coordinación social, lo cual significa que sólo hay relaciones que *no* se realizan bajo términos equitativos. Si los términos de las interacciones globales fuesen equitativos, entonces allí también se daría cooperación social y, por lo tanto, no existiría el hecho diferencial en el que Freeman se basa para decir que no existe un principio distributivo global. Pero esto equivale a limitar el alcance de los principios de justicia sólo a los contextos en los que ya de hecho se observa cooperación social, es

decir, en los que ya existe una interacción justa (o al menos existe una estructura institucional que realiza los ajustes necesarios para corregir los desvíos de la justicia de trasfondo). De la posición de Freeman se desprende que, dado que las interacciones que se dan a nivel global no son justas, las reivindicaciones para que lo sean (al menos distributivamente, dado el marco distributivo al que todos los autores analizados en este apartado se limitan) no son legítimas. Ciertamente, muchas de las múltiples relaciones que vemos desplegarse globalmente muestran tal grado de dominación que parece «a euphemism to refer to them as “cooperation” or “interdependence” without further qualification» (Forst, 2001, p. 166). Pero de este hecho, sin embargo, no debemos extraer la conclusión de que las reivindicaciones de justicia en tales contextos no tienen sentido, sino todo lo contrario, que ellas deben ser urgentemente atendidas.

2. Por otro lado, al interpretar la relevancia de la estructura básica de un modo instrumental, cae en el mismo error que Nagel. La mera interacción social se convierte en cooperación social gracias al papel correctivo de la estructura básica, en especial gracias a la acción de su subsistema conformado por las instituciones políticas. Sin embargo, de la existencia o no de instituciones capaces de favorecer la realización de la justicia no se sigue que los principios de justicia se apliquen sólo al marco de acción de tales instituciones. Si la justicia exige que la simple interacción social se realice en términos justos, en la terminología de Freeman que se transforme en cooperación social, entonces el alcance de los principios de justicia corresponderá al espacio de la interacción social. Como ya se dijo, es necesario distinguir las instituciones que favorecen la realización de la justicia (las que, como decía Freeman, permiten coordinar y transformar sistemas normativos enormemente complejos) de las estructuras que hacen la justicia necesaria (prácticas, recursos o normas que deben ser evaluadas en términos de justicia, de las que las primeras tan sólo serían una parte). Si en el contexto supranacional no existe ningún entramado institucional que ayude a que las interacciones que allí se dan sean justas, y si algún entramado de este tipo es necesario para lograr este fin, entonces lo que la justicia exige es crearlo¹⁷³. Nuevamente, Freeman confunde lo que no es sino una exigencia de la

¹⁷³ No debe creerse por este análisis que aquí se defiende que el criterio adecuado para delimitar el alcance de las reivindicaciones de justicia es el de la *interacción*. Se emplea este término simplemente como un recurso idóneo para explicar la posición de Freeman y sus problemas. A pesar de que en este contexto esta idea nos indica una dirección más adecuada, más adelante se ofrecerán algunas razones para sostener que este concepto es engañoso y, por lo tanto, no el más apropiado como guía para dilucidar los límites de los sujetos de justicia.

justicia con una precondition para que ella pueda imponer obligaciones y reivindicaciones.

3. La perspectiva cooperativista se basa en una concepción en exceso simplificadora del Estado o de la sociedad¹⁷⁴. Desde esta perspectiva sólo existen obligaciones de justicia distributiva entre ciudadanos porque sólo sus sociedades particulares constituyen un sistema de cooperación social y sólo porque lo constituyen. El hecho de que constituyan tal sistema para la provisión mutua de bienes es la precondition para las reivindicaciones legítimas de justicia distributiva igualitaria. Sin embargo, esta concepción tiene consecuencias no deseadas. Sus críticos en particular han señalado que deja fuera a ciudadanos que, como los que padecen discapacidades severas, no pueden participar en la provisión mutua de bienes. Como se vio en el primer capítulo, este problema fue una de las preocupaciones centrales que llevaron a Dworkin a proponer el llamado «igualitarismo de la suerte». El problema de esta perspectiva es que la sociedad no es simplemente un sistema cooperativo para la provisión mutua de bienes (Blake, 2001, p. 289). Mientras que este rasgo puede que sea relevante para determinar las obligaciones concretas que algunas relaciones sociales imponen a sus miembros, no constituye el criterio apropiado para determinar los límites de los sujetos con reivindicaciones legítimas. La sociedad constituye además, como se acaba de explicar en el subapartado anterior, un sistema estructural que organiza el espacio de las opciones disponibles para toda persona.

4. La posición de Freeman puede cuestionarse no sólo haciendo referencia a sus propuestas normativas, sino también por sus afirmaciones empíricas. Esto significa que

¹⁷⁴ A pesar de que tanto Rawls como Freeman hablan de “sociedades” o “pueblos” y explícitamente menciona la inconveniencia de emplear en su lugar las expresiones de «naciones» o «Estados» (Rawls, 2001, pp. 35-41), es casi natural suponer que lo que realmente tienen en mente al desarrollar sus teorías son los Estados modernos, o al menos, una correspondencia entre ambas ideas. No es posible distinguir entre «pueblos» y «Estados» desde sus términos (Benhabib, 2005, pp. 65-66). La mayoría de los rasgos que atribuye a los «pueblos» son los propios de los Estados modernos: una constitución política, una política exterior, soberanía interna sobre una población y un territorio, soberanía exterior para declarar la guerra, etc. Por ello, puede decirse que tanto Rawls como Freeman piensan desde el *nacionalismo metodológico*, el cual supone la correspondencia entre *una* sociedad y *un* Estado (Beck, 2004, p. 140). La única diferencia relevante que separa a ambos conceptos consiste en que los primeros y no los segundos poseen una «naturaleza moral». Esta característica, sin embargo, es la que más fuertemente ha alimentado el rechazo de su *Derecho de gentes*, pues postula para las sociedades un holismo moral heredero de las tradiciones más comunitaristas y nacionalistas, en directa oposición con el reconocimiento de la diversidad que había sido la preocupación fundamental de todo su pensamiento anterior.

incluso si aceptamos sus criterios para delimitar los sujetos de justicia (la cooperación social y la existencia de una estructura básica), estos no justifican la restricción de las obligaciones de justicia distributiva a las sociedades particulares. ¿Por qué debemos aceptar que a nivel global no existe cooperación social ni una estructura básica? Como ya comentamos en el caso de Nagel, estas ideas se basan en una concepción insosteniblemente reductiva del contexto global. La idea de que el ámbito internacional consiste exclusivamente en «pueblos» movidos por sus propios intereses encuentra un amplio rechazo dentro de la teoría de las relaciones internacionales. La comunidad internacional es interpretada crecientemente como una comunidad política que presenta tanto espacios públicos de discusión como instituciones con poder decisorio (Rodrigo, 2016), las cuales, a pesar de haber sido instituidas originalmente por Estados, desarrollan una actividad autónoma.

Ciertamente no existe un Estado global, pero no es necesario presuponer que toda estructura básica debe necesariamente ser a imagen y semejanza de la del Estado. Haciéndose eco de Rawls, Freeman enumera el contenido de la estructura básica de la sociedad: «the political constitution; the legal system of trials and other legal procedures it supports; the institution of property; markets and the myriad laws and convention making economic production, exchange, and consumption possible; and the institution of the family, which enables a society to raise and educate children and reproduce itself as an ongoing system over time» (Freeman, 2006, p. 38. Nota 16). En primer lugar, Freeman no prueba que necesariamente sólo si se presentan *todos y sólo estos* elementos y sólo según la forma en que existen en el contexto nacional, tiene sentido hablar de una estructura de regulación de la cooperación que dé pie a reivindicaciones de justicia. Por otro lado, para cada uno de los ítems de esta lista se pueden señalar correspondientes instituciones globales. Incluso en los casos que podrían ser más dudosos, como el de una constitución política, nada parece sostener la fuerte afirmación de Freeman de que tal institución nunca podría perdurar en el nivel global (id., 39) o que los múltiples textos legales que regulan el orden global (la Carta de las Naciones Unidas, tratados y convenios internacionales, etc.) no puedan realizar un papel similar al de las constituciones nacionales en su ámbito específico de aplicación. Tiene pleno sentido y es perfectamente factible la constitucionalización de la sociedad mundial, la cual podría ser incluso una exigencia para su legitimación (Habermas, 2006). Incluso si aceptásemos la improbable afirmación de que no existe actualmente nada asimilable a ella, tal constitucionalización

debería entenderse, entonces, no como una condición previa para que existan obligaciones de justicia, sino como un instrumento para que los intercambios sociales sean justos.

6.1.5. La reciprocidad. Sangiovanni

Sangiovanni parte de una crítica a la relevancia moral de la coerción para fundamentar la limitación de las reivindicaciones igualitarias de justicia distributiva al marco estatal. Este autor quiere defender tal restricción. Cree que la coerción, la cual entiende desde una perspectiva interaccional y enfatizando la relevancia moral de su carácter involuntario [alguien hace algo para mantener la sujeción forzada no voluntaria de otra persona (Sangiovanni, 2007, pp. 13-19; 2012, pp. 83-90)], no es válida para apoyar este objetivo. Sangiovanni no duda que la coerción requiera justificación ante aquellos coercionados, sin embargo, en la línea de la crítica que se expuso en el apartado 6.1.3, duda que tal justificación deba quedar satisfecha necesariamente a través de un principio distributivo igualitario (Sangiovanni, 2012, pp. 90-107). Busca un criterio que conecte directamente las reivindicaciones con una igual *distribución* de bienes. Esto le mueve naturalmente en la dirección asociacionista que acaba de ser comentada. El tipo específico de relaciones sociales dentro de las cuales tienen sentido las demandas *distributivas* igualitarias son aquellas caracterizadas por «a requirement of *reciprocity* in the mutual provision of a central class of collective goods, namely those goods necessary for a developing and acting on a plan of life» (Sangiovanni, 2007, p. 4). Dado que Sangiovanni quiere limitar este tipo de demandas a los ciudadanos de un mismo Estado, el siguiente paso es obvio: «Because states (except in cases of occupied or failed states) provide these goods rather than the global order, we have special obligations of egalitarian justice to fellow citizens and residents, who together sustain the state, that we do not have respect to noncitizens and nonresidents» (id.). En la línea de Blake, según este autor esto no significa que en el contexto global no existan obligaciones de justicia distributiva, sino que estas no son igualitarias. Para determinar la forma y contenido de los principios de justicia tenemos que atender a qué es lo que hace la asociación sometida a evaluación, en nuestro caso el Estado (id., 19). Éste provee a sus ciudadanos de los bienes colectivos que aseguran las condiciones necesarias para desarrollar y actuar según sus planes de vida. Según Sangiovanni, estas condiciones son la protección frente a ataques físicos y el mantenimiento y la reproducción de un sistema de propiedad (id., 19-20). La igualdad distributiva que los ciudadanos (o residentes) se deben entre sí, pero no a los de otros

Estados, se basaría en la reciprocidad que se deben entre sí las personas que hacen posible el mantenimiento de esta provisión estatal. Se enumerarán a continuación problemas de esta propuesta.

1. El planteamiento de Sangiovanni enfatiza, al igual que la perspectiva asociacionista que acaba de analizarse, la relevancia moral de la provisión común de bienes. Por ello comparte algunos de sus problemas. Al basar la justicia distributiva en la idea de reciprocidad, entendida como que «others are owed a fair return for what they have given you» (Sangiovanni, 2007, p. 26), deja fuera a todos lo que no pueden participar en la provisión común de bienes o hace depender su posición igualitaria en lo que efectivamente pueden hacer por los demás. Esto coloca a las personas con discapacidad en la posición precaria que ya comentamos en el apartado anterior. Este criterio, además, tampoco sería capaz de establecer la conclusión a la que Sangiovanni quiere llegar, que como recordamos era que sólo los ciudadanos o residentes en el Estado tienen derecho a demandas igualitarias. Si estas se basan en la común provisión de ciertos bienes, sólo serán legítimas para los que efectivamente participan en tal actividad, pero no sólo ciudadanos y residentes participan en ella, pues muchos desarrollan su vida en otros países y a pesar de ello son fundamentales para tal provisión (Armstrong, 2009, p. 306). En cualquier caso, el criterio de la común participación en la provisión de bienes necesarios parecería llevarnos a una concepción de los límites de las reivindicaciones de justicia que no depende ni de ámbitos geográficos concretos ni del estatus de ciudadanía. Si, a pesar de ello, Sangiovanni quiere defender la restricción a los límites del Estado, debería ofrecer una mucho más compleja especificación de qué significa contribuir en la provisión de bienes y de qué modo esta se restringe a tales límites, algo que él no da y que parece muy difícil de ofrecer.

2. De acuerdo con Sangiovanni, podemos hablar de principios distributivos *igualitarios* debido a la reciprocidad que se deben las personas involucradas en el mantenimiento de lo que Moellendorf denomina «common good associations», asociaciones que producen «goods and powers to which no one has a preassociational moral claim» (Moellendorf, 2011). Pero, ¿qué puede significar que sólo la asociación construida para proveer seguridad frente agresiones físicas y un sistema de propiedad dé origen a principios igualitarios? Seguramente los agentes implicados en la asociación para producir tales bienes comunes tienen, por la reciprocidad que se deben, un derecho sobre ellos que no tienen quienes no están implicados en tal producción. Pero, ¿qué ocurre en asociaciones

para producir otros bienes? Si en el contexto de una asociación destinada a producir beneficio en forma de capital (en vez de seguridad o un sistema de propiedad), un empresario establece una fábrica en un país que no es el suyo, parece contraintuitivo suponer que entre este empresario y sus empleados de la fábrica no es necesario que se cumpla el ideal de reciprocidad ni, por lo tanto, el de igualdad en relación con el bien producido colectivamente¹⁷⁵. Estas ideas parecen más bien exigencias de justicia que deben cumplirse en toda asociación para la creación de bienes y en relación a estos. No parece, por lo tanto, que la perspectiva de Sangiovanni apoye la idea de que sólo dentro del Estado tiene sentido una justicia distributiva *igualitaria*. Esta será, más bien, de aplicación en cualquier asociación, y la forma concreta que adopte (qué, cómo y cuánto se distribuye a cada cual en ella) dependerá de los bienes específicos que en ella se producen y el modo en que se encuentre estructurada. A no ser, por supuesto, que este autor quiera defender la idea de que sólo con respecto a la provisión de tales bienes y no otros, o que sólo entre ciudadanos o residentes de un mismo Estado, puede exigirse reciprocidad, lo cual violaría el principio de igualdad moral de todas las personas que él pretende respetar (Sangiovanni, 2013).

3. Es posible que Sangiovanni no entienda la justicia distributiva igualitaria como se ha interpretado en el párrafo anterior, esto es, como igualdad respecto a la distribución de los bienes concretos producidos (seguridad y propiedad). Estos en el caso del Estado son relevantes porque constituyen las condiciones necesarias para desarrollar y actuar según el plan de vida de cada cual. Puede, por lo tanto, que la igualdad no se refiera tanto a la distribución de aquellos bienes concretos, sino a la obligación colectiva de que todos y cada uno de los ciudadanos del Estado puedan desarrollar y actuar según sus planes de vida. Pero también hay aquí problemas. Según esta interpretación, la justicia distributiva igualitaria se aplica sólo entre los agentes involucrados en la producción y el mantenimiento de los bienes necesarios para poder desarrollar y actuar según el propio plan de vida. La cuestión crítica aquí es si el establecimiento de un sistema de seguridad contra el ataque físico y otro de propiedad son condiciones suficientes para tal fin (Armstrong, 2009, p. 308). Una primera consideración a este respecto es que muchos

¹⁷⁵ Recordemos que en la tradición distributiva liberal *igualdad* no significa que todos los individuos reciban exactamente lo mismo, sino que con respecto a una base de referencia en la que todos reciben lo mismo, cualquier desviación debe estar basada en razones válidas. Así pues, en este caso, según argumentos tradicionales, podría estar justificado que el empresario recibiera mayores retornos económicos que sus empleados debido a los riesgos asumidos o a su aporte de capital.

otros prerequisites son necesarios para que tales sistemas cumplan con sus objetivos. ¿Por qué el sistema de propiedad es fundamental para desarrollar los propios planes de vida? Si a lo que esto hace referencia es a la producción y distribución de bienes materiales y a la necesidad de contar con ellos para desarrollar la propia vida, aquí se tendría más bien que hablar del sistema económico, el cual necesita mucho más que un sistema de propiedad para existir (id.). En segundo lugar, debemos preguntarnos si los dos bienes colectivos que menciona Sangiovanni es todo lo que se necesita para desarrollar los propios planes de vida. Él no ofrece este argumento, el cual sería, por otra parte, extremadamente difícil de establecer. No resulta difícil imaginar otras condiciones adicionales también necesarias para nuestros planes vitales. Armstrong nos ofrece algunas: bienes ambientales, infraestructuras, un sistema de reproducción cultural, un sistema político, etc. (id., 309).

4. Como en todos los autores anteriores, además de problemas normativos es posible señalar evidentes dificultades empíricas. Aún si aceptamos la lista minimalista de bienes ofrecida por Sangiovanni, no parece posible sostener que estos sólo se producen dentro del marco estatal. Respecto a la seguridad, son numerosos los acuerdos internacionales que buscan la mutua provisión de tal bien reduciendo los costes para los Estados individuales. Tales acuerdos son tanto militares como de cooperación policial y judicial. De los conflictos bélicos acaecidos tras la Primera Guerra del Golfo se puede extraer una sencilla lección sobre seguridad colectiva: «if measures short of war are to work against evil or dangerous regimes, they have to be the common work of a group of nations. They require multilateral commitment. Collective security must be a collective project» (Walzer, 2006, p. xiv). Sangiovanni cree que una de las diferencias relevantes entre el orden global y el estatal es que el primero presupone y depende del segundo (Sangiovanni, 2007, p. 21). Pero del hecho de que los acuerdos de seguridad colectivos sean suscritos por Estados y no por ciudadanos no se puede deducir que estos no colaboren en la provisión de tales bienes, pues al igual que ocurre en el contexto estatal, la labor de actuar para garantizar la seguridad recae finalmente sobre personas concretas (policías, militares, etc.). Por otro lado, incluso si aceptásemos la afirmación, que ya sabemos que es empíricamente falsa, de que el marco global está constituido sólo por Estados, el planteamiento de Sangiovanni tampoco nos permitiría negar que al menos entre ellos existen reivindicaciones *igualitarias* legítimas de justicia distributiva.

Del mismo modo, el sistema económico, del que el sistema de propiedad es tan sólo una parte, está sostenido por una compleja red de relaciones que traspasan ampliamente el marco estatal. Esta red está organizada por un sistema institucional estable, constituido entre otros por regulaciones sobre patentes y derechos de autor, la Organización Mundial de Comercio, la Organización Internacional del Trabajo, etc. Existen mecanismos para que ciudadanos de un país puedan demandar a los de otro e incluso a Estados. Todas estas instituciones hacen posible los intercambios económicos, no sólo en el marco internacional, sino también los que se producen dentro de los Estados. Más bien, habría que decir que ya no es posible trazar una clara separación entre lo nacional y lo global. En la fase actual de la globalización, «el predominante concepto de una dualidad global/nacional» no responde adecuada o útilmente a la relación entre economía global y Estado nacional (Sassen, 2001, p. 25). Imaginar al Estado como un contenedor donde se reúnen los principales bienes y funciones que constituyen a las sociedades particulares es el rasgo central de la perspectiva analítica denominada «nacionalismo metodológico», la cual es insostenible si se quiere alcanzar una comprensión cabal del mundo contemporáneo (Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002).

6.1.6. La interacción

Como ya dijimos, si queremos ofrecer una interpretación no perversa de los límites de la justicia basada en la cooperación social, deberíamos centrarnos en el hecho de la *interacción*, no en el de cooperación tal como era definida por Freeman. Este concepto permite fácilmente proponer una justicia relacional no necesariamente limitada al marco estatal (Caney, 2008, pp. 493-494). No obstante, a pesar de que el concepto de interacción nos mueve en la dirección deseada (encontrar un criterio que nos permita distinguir sujetos de justicia específicos para cada contexto relacional, pero a su vez no necesariamente limitados al Estado), constituye una idea engañosa que dificulta, más que aclara, los análisis de los contextos transnacionales de justicia.

El primero de sus peligros queda claramente plasmado en la inadecuada crítica que Abizadeh hace a la concepción cooperativa de Freeman. La intención de Abizadeh no es simplemente rechazar la propuesta de este autor, sino más en general la idea de la justicia relacional de que los sujetos de justicia son coextensivos a aquello a lo que se aplican los principios de justicia, es decir, a las instituciones que median en la relación de tales sujetos. Siguiendo su propia terminología, Abizadeh rechaza que el «site» (las

instituciones a las que se aplican los principios de justicia) y el «scope» (los sujetos de justicia con reivindicaciones legítimas) de la justicia coincidan (Abizadeh, 2007, p. 323). Sin embargo, en su discusión entiende el «site» de una forma problemática y arbitrariamente limitada. No sólo lo reduce a un subconjunto «básico» y restringido de instituciones, problema que ya comentamos al respecto de la propuesta de Rawls en el capítulo tercero, sino que también las entiende como algo prescindible y meramente instrumental.

Abizadeh recurre a la idea de «división de trabajo» propuesta por Rawls (Rawls, 2002, pp. 84-87). Siguiendo la interpretación de Liam Murphy (Murphy, 1999), distingue, por un lado, el sistema de las interacciones sociales y, por otro, un cierto tipo de instituciones que pueden *o no* estar presentes en tal sistema, la «estructura básica» (Abizadeh, 2007, pp. 331-332). El papel de esta es simplemente *instrumental*, constituye el medio más adecuado para lograr que ciertas condiciones sociales se cumplan de modo que podamos aceptar que las interacciones o contratos suscritos no son abusivos, sin invadir excesivamente la libertad de acción de los agentes individuales. Aun suponiendo que tanto las condiciones de partida como los acuerdos suscritos han sido justos, puede que con el paso del tiempo la mala suerte o malas decisiones terminen por crear tan grandes desigualdades que hagan imposible que exista la libertad de oportunidades o la igualdad política. Según la interpretación de Murphy y Abizadeh, estas circunstancias nos exigirían introducir una «estructura básica» que debe ser «effective and just in order to realice justice in the system of social interaction and to make it a fair system of social cooperation» (id., 332). Según esta interpretación, por lo tanto, la división del trabajo de Rawls establece una distinción entre el sistema total de interacciones y el conjunto limitado de instituciones que constituye la estructura básica, *que pueden existir o no*, y cuya función es conseguir que en tal sistema de interacciones queden aseguradas ciertas características. Por un lado, se concibe el sistema común de interacción social y, por otro, la estructura básica cuya función es regularlo.

Independientemente de si esta es una interpretación adecuada de Rawls¹⁷⁶, ya se defendió en el capítulo tercero, siguiendo una idea de Young (Young, 2011, p. 85), la necesidad de

¹⁷⁶ Sin poder desarrollar aquí esta cuestión, mi sugerencia es que *no* es una interpretación correcta. La estructura básica para Rawls es algo necesariamente presente en toda sociedad para que pueda existir como tal. Si las condiciones de trasfondo no se cumplen, ello no es debido a que no haya una estructura básica, sino que esta no está organizada de modo que respete los principios de justicia.

superar esta forma de entender la estructura básica. Esta no haría referencia a un simple subconjunto de instituciones más importantes y, menos aún, a un subconjunto de instituciones instrumentales que pueden ponerse o quitarse. La idea de la estructura como objeto de la justicia implica un «modo de contemplar a toda la sociedad que ve pautas en las relaciones y en las posiciones que ocupan [los individuos]» (id., 85). En contra de la interpretación de Murphy y Abizadeh, la división del trabajo se daría, más bien, entre perspectivas analíticas que pueden adoptarse ante toda interacción concreta. Lo importante es comprender que debajo de toda interacción social particular hay una estructura social. Esta no es algo que pueda ponerse o quitarse a conveniencia, sino que es un componente de toda sociedad, que siempre está ahí aunque no quiera verse. Si juzgamos que una sociedad es injusta, con esto no se puede pretender decir que en ella no está presente una estructura que conforma de cierto modo las interacciones, sino que esta estructura es injusta. Lo relevante para la justicia no son las interacciones en sí mismas, sino la estructura que hace que sean de cierto modo y no otro, y que tengan ciertos efectos y no otros. Atiende a la estructura que es reproducida mediante las interacciones y que conectan a unas con otras, es decir, al conjunto completo del sistema social y no sólo a una subclase de esta (la estructura básica). Los principios de justicia, por lo tanto, no serían sólo de aplicación a esta subclase, sino a toda relación social constitutiva del sistema. En conclusión, usando nuevamente la terminología de Abizadeh y en contra de él, el «site» (clarificado ahora como la estructura social que conforma las interacciones) y el «scope» no son ciertamente lo mismo, pero son coextensivos.

Otro problema de la perspectiva interaccionista es que puede favorecer el ocultamiento de la estructura que subyace a las interacciones. El problema de esta estructura es que favorece sistemáticamente a algunos agentes en perjuicio de otros. Si nos centramos exclusivamente en lo que los agentes hacen en sus interacciones concretas, si obran bien o mal, si abusan o no del poder que ya tienen, caemos en un individualismo que sólo percibe como causas de las circunstancias lo que las personas hacen, ocultando los mecanismos mediante los que los agentes han adquirido su poder y que establecen cómo pueden usarlo, al mismo tiempo que presentan algunas acciones y no otras como cursos posibles de acción. Este problema se puede ver en *Globalizing Justice*, de Richard W. Miller (2010). Como el título indica, el intento de escapar de los límites estatistas de la justicia es una preocupación fundacional de este libro. Para ello recurre a una perspectiva interaccional: «interactions across borders are the real basis for a vast, unmet transnational

responsibility» (id., 2). Según este autor, la base (*basis*) de esta responsabilidad son los abusos que los agentes poderosos hacen de su poder trasnacional, aprovechándose de las personas o de los Estados necesitados. Sin embargo, los patrones sistémicos que favorecen esa distribución de poder y de necesidad no entran dentro de su esquema. Para cualquiera de las cuatro interacciones relevantes a nivel trasnacional que nos indica («exploitation in the trasnational economy», «inequity in international trade arrangements», «negligence in climate harms» y «imperial irresponsibility»), las obligaciones de justicia se basan en la debida compensación por el «improper use of the desperate neediness of people in developing countries» que hacen «individuals, firms and governments in developed countries» (id., 59), mediante los acuerdos y contratos que estos les imponen para favorecer sus propios intereses, siendo conscientes e intencionalmente aprovechándose del desigual poder de negociación.

El problema no es sólo esa insostenible simplificación de las interacciones globales entre agentes necesitados en países en desarrollo y agentes abusadores en países desarrollados. Esta perspectiva meramente interaccional de las responsabilidades ayuda a ocultar el otro fundamento de las responsabilidades que las personas pueden tener frente a otras, el estructural (Young, 2011, pp. 107-131). El problema fundamental que este tipo de responsabilidad plantea a la perspectiva de Miller es que el daño que se hace a las personas depende de una estructuración social que no se forma generalmente a través de decisiones explícitas de las personas ni con la intención de abusar conscientemente de ellas. Frecuentemente, en efecto,

«the individual agents involved, far from intending to participate in the production of these effects, are scarcely even aware that they have done so. Their vision is obscured by the seeming naturalness of the choices presented to them, by the independent character of their own reasons for acting as they do, by the complexity of the larger processes to which their actions contribute, by the often minute contribution to those processes made by any single action considered individually, and by the phenomenological priority of individual over group» (Scheffler, 2001, p. 44).

Considerar los problemas y complejidades de los procesos trasnacionales nos lleva, de acuerdo con Scheffler, a poner en duda la suposición tradicional de que el agente individual sea el *locus* primario de la responsabilidad relevante en estos contextos (Scheffler, 2001, p. 44). Estos problemas globales no pueden afrontarse meramente tomando como dados o naturales tales procesos y preguntando cómo cada cual debería

actuar en sus interacciones particulares, sino examinando «this all-pervasive scheme of ground rules which shapes the way persons act and co-determines how their actions, together, affect the lives of others» (Pogge, 1989, p. 9). El objetivo primario de la justicia global no es compensar por las acciones moralmente reprobables que ejecutamos, sino transformar las estructuras globales. Una responsabilidad que no sería personal sino política (Young, 2011, pp. 27-60).

6.2. LA POLÍTICA DEL MARCO¹⁷⁷

¿Quiénes deben verse interpelados por nuestras reivindicaciones de justicia? ¿Ante qué reivindicaciones de justicia debemos nosotros sentirnos interpelados? Si la justicia es la primera virtud de nuestras instituciones (Rawls, 2014, p. 20), la mayoría de los pensadores ha seguido a Walzer en afirmar que la membresía («membership») es el primer bien a distribuir para hacer inteligibles los marcos dentro de los cuales la justicia impone obligaciones (Walzer, 1993b, p. 44). Se entiende por «marco» la delimitación de las personas que cuentan como sujetos de justicia en una determinada cuestión. El marco de la justicia se corresponde con el límite del conjunto de los sujetos que se encuentran relacionados a través de la estructura social cuya injusticia es objeto de análisis. En este apartado también se emplean los conceptos de “niveles” o “escalas” para enfatizar que algunos marcos incluyen a otros. Recordemos que los sujetos de justicia han sido definidos como «personas que se encuentran relacionadas objetivamente mediante estructuras sociales y que en virtud de ello se encuentran legitimadas para elevarse reivindicaciones de justicia que conllevan la transformación de la estructura social a la que se encuentran sujetos y que determina sus posiciones relativas. Dos personas x e y son sujetos de justicia si para eliminar alguna injusticia que sufre x la relación que mantiene con y deba ser transformada, lo cual implicará que las características de la *posición relativa* de y frente a x dentro de la estructura social a la que ambos se encuentran sujetos cambie».

Interpretando esta «membresía» como ciudadanía o pertenencia a un Estado-nación, clásicamente se ha predefinido el marco de la justicia como equivalente al marco del Estado territorial moderno, de modo que sólo entre ciudadanos del mismo Estado cabrían

¹⁷⁷ Una versión de este apartado ha sido publicada con el título *La política del marco. Reescribiendo las fronteras de la justicia* en el volumen 42, número 2 de la Revista de Filosofía (Blanco Brotons, 2017).

reivindicaciones legítimas de justicia. Pues bien, esto es la raíz, según Nancy Fraser, del *des-enmarque*, «la injusticia que define la era de la globalización», que se produce cuando las fronteras excluyen totalmente y *a priori* a alguien de «participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen» (2008a, p. 45). Algo injusto hay en esta forma de trazar las fronteras, en esta distribución de membresía. Sin embargo, como desarrollaremos en el próximo apartado, a pesar de la cita de Fraser que acaba de ser reproducida, no podemos concebir esta injusticia como si consistiera simplemente en impedir a alguien participar en confrontaciones discursivas, sino también en ocultar o negar la relación estructural que existe entre ellos, en virtud de la cual la resolución de una injusticia implica que la posición relativa entre los agentes deba transformarse.

El objetivo de este apartado será explorar la *dimensión política del marco* propuesta por Fraser y otros autores que, en respuesta a investigadores de la globalización como Sassen, Held, Ong o Faist que insisten en la desestabilización de la vieja jerarquía escalar centrada en el Estado-nación, pretenden superar la idea de que el marco de la justicia es coincidente con las fronteras estatales y proponer una perspectiva de justicia que permita abordar la delineación de los marcos de justicia sin exclusiones ilegítimas.

¿Cuándo alguien está involucrado en confrontaciones sobre justicia dadas y tendría el derecho de participar en ellas? ¿Cuáles son las relaciones estructurales entre qué agentes que deben ser transformadas en respuesta a reivindicaciones legítimas? Se desarrollarán estas cuestiones en 5 puntos: (1) Primero se expondrá el problema de la suposición de la correspondencia entre territorio y ciudadanos de un Estado, por un lado, y el marco y los sujetos de la justicia, por otro. (2) Después se presentará la concepción estructural de la justicia, sobre la que tras el capítulo tercero de esta tesis ya poco más se tendrá que decir. (3) En tercer lugar se aclarará qué significa tratar la cuestión del marco como un asunto político. Después (4) se expondrán dos principios que se han ofrecido para el delineamiento de estos marcos una vez que rechazamos la limitación *a priori* al marco del Estado-nación, poniendo especial atención en el que parece más prometedor, para concluir (5) con algunas observaciones generales.

6.2.1. El nacionalismo metodológico y la correspondencia entre Estado, sociedad y marco de la justicia

El sistema interestatal moderno se construyó sobre el reconocimiento de la autonomía política de cada Estado. Se suponía que al interior de la línea divisoria que marcaba la separación entre estos, cada uno era absoluto soberano de todos sus asuntos, de modo que los problemas de injusticia que causase el ejercicio de esta soberanía eran asuntos estrictamente internos. Este reconocimiento político se vio, además, acompañado por una serie de presuposiciones sociales. Las sociedades se entendían como sistemas cerrados cuyos límites coincidían estrictamente con las fronteras políticas. Los Estados y las sociedades eran coextensivas. Esta perspectiva ha recibido el nombre de «nacionalismo metodológico» (Beck, 2004; Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002). Según esta perspectiva analítica, habría una correspondencia perfecta entre un territorio delimitado, la estructura institucional que rige en él y cada sociedad particular. Dado que la justicia es «una virtud de las instituciones sociales», las relaciones cuya transformación impondría obligaciones de justicia permanecen plenamente dentro de los Estados, simplemente porque no hay estructuras sociales que traspasen sus fronteras. Hay una conexión entre esta perspectiva y la suposición, frecuente desde *Teoría de la justicia* de Rawls, de que el objeto de estudio de una teoría de justicia son sociedades autosuficientes y cerradas (Rawls, 2014, p. 18).

El problema es que este conjunto de presuposiciones han llegado a convertirse en un impedimento para desarrollar una comprensión cabal de los complejos procesos que constituyen la actual fase de la globalización (Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002). Aun en el caso improbable de que en algún pasado remoto las sociedades hubiesen vivido cohesionadas y autosuficientemente en un territorio dado, sobre el cual sus instituciones hubiesen tenido pleno control, no parece que este sea el caso en el actual contexto histórico. Tal como indica Held, por ejemplo, «la reorganización del espacio económico, social, cultural y ecológico implicada por las pautas contemporáneas de la globalización, en el contexto de comunidades políticas territorialmente fijas y exclusivas, desafía el principio territorial como base única o primordial para la organización del gobierno político y del ejercicio de la autoridad política» (Held et al., 2002, p. 538). Igualmente, Sassen señala que la globalización nos empuja a cuestionar que nuestras interrelaciones locales se definan «por la proximidad física o geográfica y, en consecuencia, por una delimitación territorial claramente definida, con la consiguiente atribución de un carácter

cerrado» (Sassen, 2007, pp. 244-245). Los procesos actuales de la globalización empujan hacia una «desnacionalización» de la sociedad que supone «a weakening of the linkage between territorial states and their corresponding national societies. Societal denationalization can be defined as the extension of social spaces (i.e., areas constituted by dense transactions) beyond national borders, noting that this extension need not necessarily be global in scope» (Zürn y Walter, 2005, p. 8).

Estas reflexiones nos empujan a cuestionar que el territorio estatal sea el espacio fundamental al que se ciñen las estructuras sociales relevantemente implicadas en la organización de nuestras vidas. Todo lo cual no significa negar que el conjunto de relaciones sociales delimitadas por el marco del Estado sea de hecho muy relevante, o incluso el más relevante, sino que tales relaciones sean las únicas que existen e imponen obligaciones de justicia. De esto tampoco se sigue que los Estados estén desapareciendo como agentes enormemente importantes en el contexto trasnacional, pues aunque ya no puedan entenderse como el contenedor perfecto de las relaciones sociales que establecen sus ciudadanos, siguen siendo enormemente significantes en tanto que repositorios de poder político (Wimmer y Schiller, 2002, p. 234).

En paralelo a la presuposición de la correspondencia entre las fronteras territoriales de los Estados y los límites de las sociedades particulares, el enmarque centrado en el Estado moderno determinaba *a priori* a sus ciudadanos como los sujetos pertinentes en las reivindicaciones de justicia. Esto es así porque se presuponía que la posesión de una nacionalidad formal señalaba qué instituciones sociales condicionaban sus vidas. No obstante, mientras que es sin duda cierto que el hecho de que un grupo de personas desarrolle sus vidas dentro de un marco territorial común y sean poseedores de una nacionalidad formal es un predictor de que compartirán importantes estructuras sociales (Goodin, 2007, p. 48), el recurso *a priori* a los marcos territoriales o nacionales es una mera aproximación, un recurso de simplificación para abordar el siempre complejo problema de la justicia. Afirmar que la nacionalidad es la condición elemental y previa a toda reivindicación de justicia es poner el carro delante de los caballos, pues la nacionalidad o la territorialidad son meras simplificaciones, reglas sencillas para determinar qué conjuntos de personas comparten estructuras sociales que constriñen sus opciones. Sin embargo, en la fase actual de la globalización, estas simplificaciones pueden entorpecer, más que ayudar, en nuestros análisis, además de justificar lo que antes hemos denominado injusticia de des-enmarque. Como dijimos en el apartado anterior, la

dualidad nacional/global empieza a dejar de ser significativa en el mundo contemporáneo: lo local puede ser global sin necesidad de hacer referencia a la escala nacional intermedia, lo nacional de «desnacionaliza», lo global necesita construirse en lo nacional, etc.

El problema de la justicia en la fase histórica actual precisa de sosegados análisis de los contextos y situaciones concretas, para determinar las características sistémicas de las relaciones productoras de injusticia. Para algunos problemas tal vez haya que atender a marcos más allá del Estado-nación, mientras que para otros este tradicional marco puede que siga siendo válido, e incluso puede que para algunas cuestiones sea conveniente adoptar un marco más estrecho que el del Estado-nación, o incluso puede que algunos problemas de justicia deban ser tratados simultáneamente según la intersección de varios de estos marcos. Esto nos lleva al siguiente problema fundamental: ¿cómo determinar la idoneidad del marco?

6.2.2. La concepción estructural de la justicia

Tal como se expuso en el capítulo tercero, el paradigma de justicia democrática asume que la justicia, siguiendo a Rawls, es la primera virtud de las instituciones sociales (Rawls, 2014, p. 17) ¹⁷⁸. Lo que se evalúa no son simplemente interacciones directas entre los agentes, sino la dimensión estructural compartida que media tales interacciones. Los actores sociales interactúan de forma directa y natural entre ellos, pero estos actos están organizados por una serie de patrones y condiciones estables (normas y recursos) que son el objeto primario de atención de nuestras reflexiones sobre la justicia. Estos patrones y condiciones nunca se limitan a los agentes discretos de una interacción particular, sino que señalan, más bien, el modo como un colectivo está organizado: las diversas posiciones sociales que pueden ocupar los agentes de tal colectivo, las opciones que caracterizan tales posiciones y los modos como ellas se relacionan entre sí. La justicia es

¹⁷⁸ Tal como explicamos, la estructura social hace referencia a relaciones que manifiestan patrones y características estables. Las instituciones, por su parte, señalarían un subconjunto de estas estructuras que han alcanzado mayor profundidad y estabilidad. Presentan un mayor nivel de integración, coordinándose con y condicionando otros subsistemas que a su vez les sirven de refuerzo. La justicia es un patrón evaluativo de cualquier estructura, independientemente de su grado de sedimentación. Sin embargo, esta característica puede señalar un criterio válido para priorizar algunos problemas sobre otros. Es posible que las estructuras que han alcanzado el nivel de «institución» requieran una atención prioritaria, debido a su presencia más estable y su capacidad para condicionar otras estructuras. Además de la profundidad, otra característica importante que varía entre las estructuras es el *poder* que poseen, que se refiere a los recursos que movilizan (Sewell, 1992, pp. 22-26). Este constituye otro criterio posiblemente válido para seleccionar, en caso de que sea necesario hacerlo, qué estructuras merecen una atención prioritaria.

una evaluación de la forma como la estructura social constriñe y posibilita nuestras opciones vitales, de modo que lo que constituye a un grupo de personas en *sujetos de la justicia* es «su co-imbricación en un marco común, que establece los términos de su interacción social, distribuyendo beneficios y cargas entre ellos, y configura sus respectivas oportunidades vitales» (Fraser, 2008a, p. 80).

Se podría pensar que esta referencia estructural reduce en exceso el alcance de la justicia y el posible conjunto de sus sujetos. En este sentido, no sólo podríamos señalar los esfuerzos por restringir las relaciones de justicia al ámbito estatal que hemos analizado en el apartado anterior. Son también abundantes las críticas que se lanzaron contra la perspectiva de Rawls por su separación estricta, típicamente liberal, entre lo público y lo privado, que condicionó tanto su comprensión de la esfera pública, reduciendo extraordinariamente los argumentos aceptados en ella como válidos (Benhabib, 2006a, pp. 112-121), como el tipo de institución que debía someterse a la justicia, reduciendo el ámbito de lo público-político a las instituciones clásicas formales de la democracia liberal (Shapiro, 1999, pp. 5-10).

Aceptar la perspectiva estructural, sin embargo, *no* nos compromete con la descripción reduccionista que Rawls hizo de la estructura que debe ser objeto de evaluación por parte de la justicia, pues existen concepciones que la entienden como un fenómeno mucho más amplio. Como ya se expuso en el capítulo tercero, la reinterpretación que ofrece Iris Marion Young en *Responsabilidad por la justicia* resulta especialmente prometedora. Esta autora está de acuerdo con Rawls en distinguir «un nivel institucional de análisis y juicio moral, de un nivel de análisis y juicio que se refiere a la acción e interacción individual» y afirma el primero como el propio de la justicia, reconociendo al mismo tiempo que «los actos de los individuos son relevantes para perpetuar o debilitar la injusticia» (2011, p. 80). El reto es, por lo tanto, ampliar nuestra concepción de estructura básica de forma que se contemplen las interacciones individuales, pero manteniendo a la vez la perspectiva estructural. Young afirma que Rawls piensa de forma equivocada en la estructura y que su error es buscar una parte de la sociedad más fundamental que el resto. Como ya se comentó, las estructuras sociales no constituyen parte de la sociedad, «sino que se constatan o comprenden cierto modo de contemplar a toda la sociedad que ve pautas en las relaciones y en las posiciones que ocupan entre ellos» (Young, 2011, p. 85). La perspectiva estructural es algo que asumimos cuando intentamos contemplar la convergencia de las acciones de las masas humanas con un gran número de dinámicas

sistémicas. Los juicios normativos sobre la estructura constituyen un punto de vista diferente a los juicios sobre las interacciones individuales. Los primeros suponen un punto de vista mucho más amplio, los segundos consideran cuestiones más directas. Todas las interacciones pueden describirse desde estas dos perspectivas irreductibles.

6.2.3. Justicia, democracia y política

Las estructuras o instituciones sociales, nunca está de más recordarlo, son obra exclusivamente humana. El conjunto de normas y prácticas o la configuración de los recursos que constituyen las instituciones no son componentes externos o estados objetivos más allá de las decisiones humanas, sino productos artificiales. La opacidad que reina en los procesos transnacionales o el naturalismo económico que ideológicamente se esfuerza en propagar el neoliberalismo no son sino fenómenos de dominación, esfuerzos para imponerse evitando reflexionar sobre su artificialidad. Del reconocimiento de este hecho y de la asunción de sus consecuencias, extrae Castoriadis su concepción de sociedad autónoma (Castoriadis, 1997, pp. 4-5). Sociedades, como nuestras actuales sociedades post-metafísicas, que rechazan cualquier fuente de significado y de normatividad que no sea la actividad viva de los seres humanos. El reconocimiento de este hecho aparentemente insignificante implica, según Castoriadis, la politización de toda autoridad, esto es, el rechazo de toda autoridad que falle en rendir cuentas y proveer razones, implica presuponer la igualdad político-moral de todos y asumir el objetivo de hacer esta igualdad efectivamente real y, en definitiva, y es ahí a donde se quiere llegar, implica la labor de democratizar nuestras instituciones.

La justicia implica la democratización de nuestras instituciones, esto es, de toda institución con la que nos encontremos relacionados. Por democratización no se entiende aquí simplemente que un cierto subconjunto de estructuras (las que constituyen el Estado moderno) adopte el tipo de organización expresada en las Constituciones características de las «democracias liberales», sino, de un modo más amplio, que las normas y la configuración de los recursos que constituyen las estructuras sociales cumplan en su reproducción y transformación con el principio de autonomía que estudiamos en los capítulos primero y cuarto. La democratización de las instituciones del Estado será, desde esta perspectiva, tanto una necesidad como un instrumento de esta más amplia democratización. En la misma dirección de Castoriadis de afirmar la existencia de una

relación esencial entre justicia y democracia argumentan, como ya vimos, los autores ubicados dentro del «paradigma de justicia democrática».

Las personas se encuentran en una relación de justicia en base a las estructuras que condicionan sus opciones vitales. Los límites de estas relaciones no pueden establecerse *a priori*, sino en base a un pausado análisis de las circunstancias sociales. Si estamos sometidos a normas y procesos institucionales trasnacionales que nos infligen injusticia, debemos estar legitimados para dirigirles nuestras reivindicaciones exactamente igual que a nuestras instituciones nacionales, pues no es nuestra pertenencia a un Estado concreto lo que legitima nuestras reclamaciones, sino nuestra relación con una estructura social responsable de injusticias que a la vez constriñe nuestras opciones y reproducimos a través de nuestros actos y que hoy, en muchos casos, va más allá de los Estados-nación particulares. En palabras de Young: «la responsabilidad en relación con la injusticia no se deriva de vivir según una misma constitución, sino de participar en los diversos procesos institucionales que provocan injusticia estructural» (Young, 2011, p. 116).

Las reivindicaciones recíprocas de justicia no se fundamentan ni en la ciudadanía formal de un Estado determinado ni en la co-pertenencia «densa» o identitaria a un pueblo o nación, como Rawls o los antiglobalistas defienden, sino *en el sometimiento común a estructuras sociales, sean estas nacionales o trasnacionales*. En términos muy similares se manifiesta Shapiro al afirmar que las reclamaciones y decisiones legítimas deben seguir «the contours of power relations, not those of membership» (Shapiro, 1999, p. 38). El objetivo debe ser desarrollar coherentemente en el plano trasnacional el principio de raíz rawlsiana de que «todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura» (Fraser, 2008a, p. 126). El problema es cómo poner en práctica este principio sin constreñirnos *a priori* mediante criterios simplificadores como los de la ciudadanía formal o el territorio estatal. ¿Cómo decidir quiénes están sujetos al marco que establece los términos de una interacción social y cómo es este marco?

Para resolver esta cuestión, Fraser nos hace una importante advertencia. Muchos pensadores, nos dice, siguiendo a Rawls en su forma de dar contenido a la posición original, recurren a algún «conocimiento científico-social empírico de la naturaleza y del alcance de las estructuras sociales, un conocimiento que suponen incontrovertible» (Fraser, 2008a, pp. 73-74). El problema es que el conocimiento científico al que cada cual

recurre es diferente según los principios que desean defender y «cada filósofo presenta lo que en realidad es un punto de vista controvertido como si fuera un hecho establecido» (id., 76), un hecho «científico». Fraser niega que podamos saber de un modo incontrovertido, «científicamente», la causa principal de las oportunidades vitales de la gente y, de este modo, suponer que la ciencia social puede determinar, como desde alguna posición externa, el «quién» de la justicia. Esta autora nos insistirá en que debemos someter a reflexión crítica el «cómo» determinar el «quién», esto es, politizar el procedimiento de determinación del marco de justicia según un «enfoque crítico-democrático». Es decir, no se trata simplemente de que las instituciones deban ser democráticas, sino de que debe ser democrático, dando voz a diferentes perspectivas y argumentos, el mismo proceso de determinación de los sujetos que tienen el derecho de participar en la transformación de sus instituciones. *La delimitación del «quién» de la justicia debe realizarse según procesos democráticos*. Debe tornarse reflexiva y dialógica, pero además debe realizarse en espacios formales institucionalizados que garanticen que «el discurso público sobre el “quién” pueda acabar en resoluciones vinculantes» (id., 132). Para resolver las cuestiones sobre los marcos hará falta creatividad institucional, transformar las instituciones locales, nacionales, globales o transnacionales que ya existen o crearlas si no existen, de modo que permitan reflexiones, reivindicaciones, rendiciones de cuentas y tomas de decisiones de segundo nivel sobre los marcos.

Existen objeciones a la posibilidad de la autoconstitución democrática de este «quién» que a modo de meta-*demos* debe reflexionar y tomar decisiones sobre la delimitación de sí mismo. Una de ellas alega que la constitución del *demos* no puede ser democrática porque *lógicamente* hasta que no hayamos delimitado un *demos* no puede haber ningún proceso democrático. Esta objeción es un paralogismo. Esto es así porque en ambas posiciones la expresión «constitución del *demos*» se usa de modo distinto. La objeción se refiere a algún momento ahistórico, a un instante lógico desde la perspectiva irreal de algún comienzo absoluto desconectado del mundo. La reivindicación de la política del marco pretende inscribirse en nuestro mundo real, esto es, un mundo atravesado por estructuras injustas, relaciones de dominación y de explotación que ya de hecho gobiernan nuestras interacciones, y se propone como un imperativo de justicia. Observa el mundo tal como nos ha llegado, con sus *demos* fragmentados injustamente según los criterios de la nacionalidad formal o del territorio estatal, y se propone hacerlos más justos mediante

procedimientos democráticos siempre perfectibles. Nuestro mundo es injusto y ha llegado a nosotros a través de procesos injustos. Esto no vuelve a la teoría democrática ni incoherente ni incompleta, simplemente nos muestra que en materia de justicia queda mucho por hacer. Según Goodin, no importa dónde empecemos, sino que «once the initial *demos* has been constituted, among the decisions to be taken democratically is how to reconstitute the *demos*» (Goodin, 2007, p. 44). El logicismo de la citada objeción no nos permitirá dar respuesta a todos los que están pidiendo voz y voto en el re-enmarque de las cuestiones de justicia y, según Fraser, «como en todo caso no es probable que las discusiones sobre el marco vayan a desaparecer de un momento a otro, deberíamos tratarlas no sólo como un desafío, sino también como una oportunidad; un acicate para el pensamiento institucional creativo» (Fraser, 2008a, pp. 91-92).

Esta respuesta ha levantado una segunda objeción, que señala el supuesto círculo vicioso democrático que consistiría en que, para obtener una decisión justa, el *demos* debería previamente ser justo. Contra esta objeción nos indica Bohman, siguiendo a Dewey y Addams, que la cura para los defectos de la democracia es más democracia, y que aunque partamos de un *demos* constituido injustamente en el que se siguen procesos imperfectamente democráticos, sólo podemos esperar romper el círculo vicioso a través de procesos que partan de un mínimo democrático (Bohman, 2005). En la misma línea, Fraser habla de una deliberación «suficientemente buena para legitimar algunas reformas sociales que, aunque modestas, si fueran institucionalizadas, asegurarían que el siguiente turno de deliberaciones pudieran acercarse más a esa paridad participativa (...) La solución es recurrir a la capacidad reflexiva de la democracia; esto es, a su capacidad de cuestionar y revisar aspectos de sus propios procedimientos y marcos previamente dados por supuestos» (Fraser, 2008a, p. 93).

6.2.4. Principios para guiarnos en la determinación el marco de la justicia

Pero la filosofía no puede decir sólo esto, no puede dejarlo todo a la deliberación democrática. Parte fundamental de su trabajo es proponer criterios que permitan «clarificar los parámetros del debate público» (Fraser, 2006a, p. 71). ¿En base a qué principio podemos juzgar si un enmarque es justo o si, en caso contrario, existe la injusticia del des-enmarque? No basta con decir que la constitución del marco de los sujetos de justicia es un asunto político-democrático y que hacen falta instituciones en las que se pueda deliberar y tomar decisiones (siempre provisionales) sobre el adecuado

enmarque de un problema dado de justicia. Tenemos que decir algo sobre formas de clarificar los sujetos de justicia que permitan una aproximación más crítica que la visión simplificadora basada en la territorialidad y la ciudadanía formal. Inmediatamente hay que aclarar que la respuesta no tiene por qué ser automáticamente la instauración de un marco global, único, que algunos autores piensan como la única alternativa posible al rechazo de los Estados como marco exclusivo de justicia. De hecho, la nueva perspectiva buscada, según Forst (Forst, 2001, pp. 160-161), pretende superar la alternativa simple entre estatistas y globalistas. No tenemos por qué creernos forzados a elegir para todos los posibles casos de injusticia entre un marco global o un marco estatal como si se tratasen de marcos de justicia prioritarios mutuamente excluyentes. En el mismo sentido propone Pogge su «contextualismo crítico», que supone el «rechazo tanto del universalismo monista como del contextualismo dogmático» y en el que adquiere una importancia fundamental «justificar la delimitación de los contextos y la formulación de los principios fundamentales apropiados para ellos» (Pogge, 2005, p. 138). Se harán aquí unos breves comentarios sobre el *principio de todos los intereses afectados* y el *principio de todos sujetos*, principios ofrecidos para poder abordar la justificación de la delimitación de los marcos.

a. Principio de todos los intereses afectados

De acuerdo con Goodin, el *principio de todos los intereses afectados* (all affected interests principle) es el principio realmente relevante que hay detrás de las simplificaciones que según él son la nacionalidad o la territorialidad como criterios de enmarque, y el candidato más plausible de los que disponemos para relacionar el «quién» y el «cómo» de la política democrática (Goodin, 2007, p. 50). Se trata de un principio muy extendido, presente ya, por ejemplo, en la ética discursiva habermasiana, cuyo principio de universalización afirma que «una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados» (Habermas, 1999, p. 74). Se encuentra también en autores clásicos sobre la democracia como Dahl (1999, pp. 78-82), así como en autores que hemos incluido en el paradigma de justicia democrática como Shapiro (1999, pp. 37-39). Este principio parece dar una expresión sencilla y razonable a lo que pueda significar que diversas personas se encuentren sistemáticamente relacionadas entre ellas. Lo que hacemos afecta a otras personas por simples relaciones naturales de causalidad y parece

razonable que en la toma de decisiones *participen* todos los que se *verán* afectados. Estamos ante una innegable ley natural (la ley de causalidad), de modo que parece fácilmente justificable que «lo que hace que un grupo de conciudadanos sean sujetos de justicia es su objetiva co-imbricación en una red de relaciones causales» (Fraser, 2008a, p. 125).

No obstante, concebir la afectación de nuestros intereses en términos de relaciones causales tiene inconvenientes. Se mencionarán aquí cuatro objeciones a este principio.

Goodin, aun reconociendo que éste es el mejor principio de los que disponemos, reflexiona sobre sus implicaciones causalistas y reconoce que según como se interprete, o bien

1. Es un principio incoherente porque nos exige determinar el *demos* según las personas que serán afectadas por una decisión que se supone que ese mismo *demos* debe previamente tomar, pero las personas que se verán afectadas dependen de la decisión que se tome (Goodin, 2007, pp. 52-53); o bien

2. Es un principio excesivamente abierto porque todas las personas del mundo tendrían derecho a participar en la decisión sobre cualquier propuesta o sobre cualquier propuesta de qué propuestas deben someterse a elección, porque la determinación de la agenda política y las cuestiones incluidas o dejadas fuera también podrían afectar a sus intereses (Goodin, 2007, pp. 53-55). Nos empujaría hacia el denominado «efecto mariposa» sobre el que también alerta Fraser y que según esta autora tiene por consecuencia una reducción al absurdo del principio de todos los afectados (Fraser, 2008a, p. 126).

3. Otro problema surge si creemos que una relación causal se determina mediante «leyes naturales» o «probabilidades» científicamente establecidas, lo cual relegaría la elección del «quién» a la ciencia social dominante (Fraser, 2008a, p. 128). El principio de todos los intereses afectados nos haría caer en el error, que comentamos más arriba, de pretender determinar recurriendo a supuestos «hechos científicos» pretendidamente incontrovertibles lo que son cuestiones político-reflexivas abiertas a la interpretación democrática.

4. Finalmente, recurrir a este principio tiene el peligro de que puede llevar a aceptar diferentes categorías de sujetos de justicia, ciudadanos de primera y de segunda, al reparar en que una afectación puede tener diferentes intensidades y aceptar que ello lleva a

derechos desiguales de participación, lo cual contradice el igualitarismo fundamental de la democracia, de la justicia y de la ciudadanía. Tales derechos desiguales los defiende, por ejemplo, Carol Gould, en lo que no parece sino un endulzamiento del *statu quo* westfaliano. Esta autora da plenos derechos de participación democrática a los ciudadanos nacionales, supuestamente *todos* ellos más afectados por *todas* sus decisiones, y tan sólo un derecho a introducir algún «input» en las deliberaciones a los que quedan más allá de las fronteras nacionales pero que también pueden verse afectados de algún modo por las decisiones de aquellos (Gould, 2014, p. 249).

b. Principio de todos los sujetos

Fraser nos propone otro principio, el *principio de todos los sujetos*, que podría liberarnos de la dependencia que el principio de todos los afectados tiene de supuestas consecuencias futuras objetivas y los problemas que acabamos de ver que esto conlleva. Con plena coherencia, Fraser encuentra ese principio precisamente volviendo a los fundamentos de la teoría de la justicia:

«deberíamos seguir a Rawls (¡y también a Marx!) y echar un vistazo a la “estructura básica”. Para decidir quién merece nuestra consideración moral, deberíamos determinar quiénes están sometidos al conjunto de reglas básicas que definen los términos de la cooperación social (...) Contra Rawls, deberíamos enfrentarnos a los que recurren a la ciudadanía formal para determinar quién cuenta, puesto que entienden incorrectamente el orden de la justicia en un marco transnacional e incluso global» (Fraser, 2012, p. 45).

El principio de todos los intereses afectados sería un sobreañadido innecesario al principio fundamental de la teoría de la justicia: la relación esencial de la justicia con la estructura social y el respeto a la agencia moral de todo sujeto sometido a ella. Este principio sería por sí mismo suficiente para resolver la cuestión del marco. Creo que Benhabib defiende también esta tesis cuando rechaza el principio habermasiano de universalización (que como acabamos de ver expresa el compromiso de Habermas con el principio de todos los intereses afectados) por redundante e innecesario para la ética del discurso, a la que le bastaría con el principio discursivo «D» que expresa la exigencia de aprobación por parte de los participantes en un discurso práctico de toda norma que pretenda ser aceptada por ellos como válida (Benhabib, 2006a, p. 52).

La fusión previamente comentada de democracia y justicia nos empuja a mirar a la estructura social y tratar como sujetos de justicia a todos los que de hecho se encuentran

sometidos a ella. Esta perspectiva no se traduce en buscar las hipotéticas consecuencias y sus concomitantes afectados que podrían tener nuestras decisiones. Tampoco en buscar probabilidades científicas o constantes de legalidad natural que conecten alguna decisión singular con sus posibles afectados. Nos lleva, en cambio, a atender a las interacciones humanas que se encuentran ya de hecho mediadas por estructuras sociales (plenamente obra nuestra, recordando nuevamente a Castoriadis), a las normas y recursos que se nos imponen *hoy*. Se centra en los problemas actuales ya existentes que estas estructuras producen (ya sea por acción o por omisión) y en dar voz a todas las personas cuya actividad se encuentra mediada por estas estructuras y que desearían transformarlas. En palabras de Fraser, «lo que convierte a un conjunto de conciudadanos en sujetos de justicia no es la ciudadanía compartida o nacionalidad, como tampoco la posesión común de una personalidad abstracta, ni el puro hecho de la interdependencia causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación, que establece las normas básicas que rigen su interacción» (Fraser, 2008a, p. 126). Esta forma de comprender los límites de los sujetos de justicia nos lleva, según Forst, más allá del pensamiento dicotómico que sólo ve obligaciones en el marco estatal o en el global (Forst, 2011, p. 12). Las condiciones actuales de la globalización se caracterizan por situaciones de múltiple dominación en varios niveles (Forst, 2001, p. 166). La justicia persigue el rastro de la injusticia en cualquier relación social donde se encuentre (Forst, 2011, p. 15), de modo que la cuestión fundamental no es elegir entre esos dos marcos supuestamente fijos, sino examinar las estructuras que pautan las relaciones sociales.

La ciudadanía comporta lazos entre las personas, pero los lazos relevantes para la justicia no son supuestos sentimientos nacionales o los originados por meras relaciones causales y el correspondiente deber negativo de reparar un daño, sino que son *lazos institucionalizados* que marcan la pertenencia a una comunidad políticamente determinada (Faist, 2001, p. 40). Pero estos lazos institucionalizados que se encuentran a la base de la ciudadanía de un Estado particular no son los únicos lazos institucionalizados existentes, pues en el mundo actual los niveles estructurales son múltiples y el Estado es tan sólo un sistema institucional de uno de estos niveles (Bosniak, 2010; Faist, 2015, pp. 25-27). Sistemas y niveles que, por otro lado, se encuentran coordinados, transformándose mutuamente. Para abordar la cuestión del marco tendremos que hacer *hermenéutica política* y preguntarnos sobre el nivel o los niveles analíticos que debemos tomar como referencia para abordar un determinado asunto. La cuestión del marco se

convertiría en una cuestión de perspectiva, relativa al contexto más apropiado de relaciones en el que tenemos que situar un problema dado de injusticia para desarrollar la interpretación más cabal de él, sin rechazar la posibilidad de que tal problema deba analizarse desde relaciones pertenecientes a diferentes dinámicas y niveles estructurales.

6.2.5. Ejemplos de aplicación del principio de todos los sujetos

1. Contra el principio que afirma que las personas obligadas a obedecer cualquier estructura que establezca los términos de su interacción deben tener el derecho de participar en su elaboración, podría alegarse que parece obvio que muchas personas están obligadas a obedecer «nuestras» normas y esto no les da derecho a formar parte de «nuestro» *demos*. Goodin pone aquí como ejemplo a un capitán de un barco extranjero que se encontrase en «nuestro» puerto (Goodin, 2007, p. 42). Esta persona se supondría sometida a «nuestras» regulaciones nacionales al encontrarse en «nuestras» aguas territoriales, pero no parecería razonable aceptar que participe en las deliberaciones de «nuestro» *demos* simplemente en virtud de tales circunstancias pasajeras.

En la presentación de este ejemplo, sin embargo, Goodin ignora las complejidades normativas que afectan a este caso, lo cual le lleva a una descripción inadecuada de los contextos estructurales relevantes. No sólo existe un ingente número de convenciones internacionales en relación a la gestión del tráfico marítimo, sino que el mismo hecho jurídico de la existencia de aguas nacionales e internacionales, en las primeras de las cuales serían de aplicación las leyes nacionales correspondientes sobre un navío de cualquier procedencia, es objeto de acuerdo y reconocimiento internacional, y sería sólo en virtud de este acuerdo que este capitán está obligado a obedecer nuestras normas sin pertenecer a nuestro *demos* (es decir, este mismo hecho es en sí mismo una decisión política). Si para resolver la cuestión de la regulación del tráfico marítimo una solución (entre otras) es la división del agua del planeta en aguas nacionales e internacionales, deberíamos evaluar democráticamente esta posibilidad, analizando otras posibles opciones, dando participación a todos los sujetos ya sometidos a la regulación o regulaciones marítimas previas que esta nueva decisión pretendería sustituir (siempre nos movemos de un espacio regulado a otro, y la tan mencionada en los últimos años «desregularización» no es sino la instauración de otra regulación más beneficiosa para ciertos agentes), donde el «nosotros» de Goodin y el citado «capitán de un barco extranjero» contarían políticamente igual. Si finalmente la delimitación de aguas

nacionales e internacionales y su diferente gestión normativa fuese democráticamente aceptada, ya no contradeciría el principio de todos los sujetos el que el capitán del barco extranjero tenga que obedecer «nuestras» leyes nacionales en «nuestras» aguas nacionales sin pertenecer a «nuestro» *demos*.

El «problema de la congruencia», la correspondencia entre «el círculo de los decisores políticos y el de los receptores de las decisiones adoptadas» (Bayón Mohino, 2008, pp. 30-31) es materialmente irresoluble si se atiende a cada decisión particular desde la perspectiva del principio de todos los afectados. No lo es si se descompone cada situación en los niveles estructurales relevantes desde el principio de todos los sujetos. En estos casos, lo que debemos plantearnos es qué marco de gobernación tienen en común los agentes que consideramos, descomponer el problema distribuyendo en cada nivel las cuestiones correspondientes. Los debates sobre la corrección de los marcos deben guiarse por este tipo de análisis, permitiendo que a lo largo de los procesos deliberativos sobre los marcos se produzcan transformaciones en cuanto a las cuestiones o agentes implicados que se adscriben a cada nivel.

Por supuesto, este ejemplo trae a consideración una serie de problemas de índole más general, como por ejemplo la total ausencia de procedimientos democráticos justos en el proceso histórico que desembocó en la organización internacional tal como la observamos en la actualidad. Otro es el problema de la legitimación democrática de las decisiones que hoy siguen tomándose en el nivel internacional. Estos problemas hacen evidente una exigencia y al mismo tiempo una dificultad de la política del marco, la exigencia-dificultad de que existan espacios institucionalizados en los que se puedan desarrollar debates democráticos sobre los marcos y las estructuras que en ellos regulan las interacciones y se puedan tomar decisiones sobre los modos de transformarlas para resolver los problemas que existan de injusticia.

2. Un caso estudiado por Goodin puede ayudarnos a ilustrar la diferencia entre el principio de todos los afectados y el de todos los sujetos. Para exponer las dificultades con las que se encuentra el principio de todos los afectados, Goodin nos propone considerar un supuesto referéndum sobre la cuestión de si el Reino Unido debería transferir el 5% de su PIB como restitución a sus antiguas colonias por los daños causados en la época colonial (Goodin, 2007, pp. 53-54). Una dificultad consistía en que dependiendo del resultado del referéndum habría unos afectados u otros (problema de la circularidad): si el *demos* se

reducía a los ciudadanos del Reino Unido, el resultado sería que no, lo cual no afectaría para nada a los habitantes de sus antiguas colonias (los dejaría exactamente como están), y dado que la decisión no les afectaría no se les habría hecho ninguna injusticia. Por otro lado, si se alegaba que esto sí les afecta porque hipotéticamente un resultado diferente podría mejorar su situación, según Goodin esta forma hipotética de razonar abriría el problema de la expansión incontrolada de la aplicación del principio.

El principio de todos los sujetos puede escapar a estos problemas y dar una respuesta más prometedora. Este principio enfatiza que las reflexiones sobre la justicia atienden a nuestra dependencia *actual* respecto a un sistema coercitivo y no a futuras hipotéticas afecciones. El problema de la injusticia que sufren las ex colonias es que están sometidas a un orden internacional que es heredero del mundo colonial, en el que se privilegia a las antiguas potencias y en el que las ex colonias siguen sufriendo la dominación de sus ex metrópolis en formas muy diversas, por lo que el objetivo no debe ser una mera «restitución» cifrada en porcentaje del PIB, sino una transformación de las estructuras de gobernación internacionales que sistemáticamente perjudican a las antiguas colonias y benefician a los antiguos colonizadores. Este principio nos anima primeramente a mirar al *ahora* de nuestras instituciones y transformar sus inequidades, y no exclusivamente a los posibles afectados en medidas puntuales. Y la mejor manera de dar forma a estas transformaciones es abriéndolas a un debate democrático en el que las ex colonias puedan elaborar las diversas formas de injusticia que sufren, en instituciones internacionales habilitadas para este tipo de políticas crítico-reflexivas.

3. Otra cuestión recurrente en estos debates, el de la contaminación, será nuestro último ejemplo: una fábrica en un país que contamina al de al lado. Para analizar este problema debemos preguntarnos por las estructuras de gobernación (tanto formales como informales, tanto explícitas como implícitas) que explican que esa fábrica pueda ser contaminante, que esa fábrica pueda estar ahí o que pueda existir en absoluto. Al hacerlo nos encontraríamos con un denso conjunto de normativas diferentes, tanto nacionales como transnacionales o internacionales, que regulan la actividad de esa fábrica tal como se da, con su contaminación incluida: unas leyes del mercado que favorecen ciertos procesos más contaminantes que otros para abaratar costes o simplemente aumentar los beneficios, unas leyes de libre comercio que favorecen la deslocalización o regulaciones fiscales que favorecen las inversiones rápidas entre naciones en virtud de las cuales lo local pasa a ser una mera abstracción objeto de explotación, o unas leyes de protección

del medio ambiente débiles para favorecer algunos intereses nacionales o los privilegios de algunos lobbies.

El problema de la contaminación surgió a raíz de una apuesta política y económica por un modelo de vida común rápidamente *institucionalizado e internacionalizado*: consumista, en ciudades organizadas en torno a la circulación de los coches, dando prioridad al crecimiento económico a costa de todo lo demás, lugares de trabajo, de vivienda y ocio desconectados, etc. En estos procesos, que supusieron una profunda transformación de los estilos de vida y de la subjetividad política, la necesidad de consumir el exceso de capital durante la posguerra mediante inversiones en la urbanización suburbana y las infraestructuras necesarias para esta nueva organización geográfica tuvieron un papel fundamental (Harvey, 2010, pp. 175-176). La solución a los efectos perniciosos de esta forma de vida sobre el medio ambiente debe ser igualmente una transformación de nuestro modo de vida, lo cual es una decisión política que debe verse reflejada en todos los estratos y recovecos de nuestras estructuras sociales, en sus normas (valores sociales, reglas e intereses económicos, normas laborales, etc.) y en sus recursos (infraestructuras, organización de los usos del espacio público, impuestos, etc.). En este proceso, sin duda, la dinámica de acumulación capitalista que impulsó aquella forma de vida que hoy se ha hecho global (id., 172-174) tendrá también que ser profundamente cuestionada y transformada. Cualquier decisión sobre problemas comunes pasa necesariamente por la pregunta más general de *qué quiere ser* nuestra comunidad política, de cómo queremos vivir. Esta, además, es una cuestión que no puede dejar de ser contestada, pues incluso la opción de dejar las cosas como están implica una respuesta (Welzer, 2010, pp. 299-305).

Nuestras instituciones son nuestro instrumento para situarnos ante el mundo y para diseñar nuestra vida en común, y si percibimos algo como problemático debemos preguntarnos cómo nuestras estructuras nos han conducido a ese problema y cómo podemos cambiarlas para que no permitan más eso que no deseamos que siga ocurriendo. Es una vieja enseñanza del *Estado de derecho* que no debemos legislar sobre hechos puntuales y particulares, sino en general, y ésta es una enseñanza que se puede aplicar en la política de los marcos. Si nuestro país vecino quiere construir una fábrica junto a nuestra frontera, tal vez no debemos reclamar el derecho a participar en esa decisión particular, sino en la decisión genérica que regule este tipo de circunstancias. Es decir, probablemente no nos incumbe la decisión de construirla o no, pero donde sí tenemos que

poder participar en igualdad de condiciones es en la elaboración de las regulaciones del sistema económico global o de las condiciones que una fábrica cualquiera o la producción de bienes en sí misma y la reproducción del capital deben cumplir. Porque estas regulaciones ya existen, pero al margen de la justicia democrática o en contra del nuevo modelo de vida más sostenible que ahora se percibe como necesario.

6.2.6. Observaciones finales

Para terminar con este apartado, se resaltarán algunas ideas importantes para comprender lo comentado hasta aquí.

1. Una ventaja del principio de todos los sujetos frente al de todos los afectados es que, frente a la atención a concretos estados finales causados y la difícil labor de determinar los eventos particulares que han causado tal efecto para buscar responsabilidades, atiende directamente a la estructura social, a los términos establecidos que posibilitan y limitan las opciones de los agentes. Esta perspectiva permite ajustar el foco de lo que debe ser transformado, así como la identificación de los autores y de los destinatarios de las reclamaciones legítimas de justicia, ya sean las autoridades políticas que imponen y mantienen las leyes o las personas individuales que reproducen las normas sociales (Young, 2011). No obstante, aunque esto tal vez concrete el problema, no nos debe hacer suponer que alguna vez existirá una delimitación objetiva e incontrovertida del marco idóneo respecto al cual tratar el problema considerado. La cuestión del marco es una cuestión abierta a la hermenéutica política. ¿Respecto a qué marco o marcos tratar un problema? ¿Qué elementos de éste podemos tratar dentro de un marco y cuáles en otro? Como dijimos antes, la cuestión de los marcos que podemos adoptar es una cuestión de perspectiva analítica. Algunas perspectivas serán más críticas que otras, con más poder de explicación y más fructíferas para desinstitucionalizar algunas injusticias que otras. La lucha contra las injusticias es una labor abierta y siempre en proceso de renovación y reinterpretación. Lo cual incide una vez más en la necesidad de contar con ámbitos institucionalizados en los que puedan desarrollarse estas deliberaciones democráticamente.

2. ¿Es necesario elegir entre el principio de todos los intereses afectados o el principio de todos los sujetos? ¿No podemos afirmar simultáneamente la idoneidad e igual relevancia normativa de ambos y emplear pragmáticamente uno u otro según los casos concretos a los que nos enfrentemos? La diferencia entre estos principios es que pertenecen a

diferentes niveles normativos, siendo el de todos los sujetos más general y básico. Este principio ofrece también un espacio a la consideración de los intereses afectados, pero estructurando las relaciones normativas de un modo diferente. Sin duda, si queremos realizar transformaciones estructurales debemos tener en cuenta los posibles efectos de las medidas propuestas, y es normativamente relevante que algunos sujetos se vean más fuerte y negativamente afectados que otros. Pero aquí las consideraciones consecuencialistas se integran en una perspectiva completamente diferente a la del *principio de todos los afectados*. La afectación causal no se toma como criterio fundamental para determinar *el marco* de la justicia, sino como un tipo de argumentos que debemos valorar y que de hecho valoramos en nuestras deliberaciones reales sobre los modos más adecuados de resolver los problemas estructurales a los que buscamos soluciones. Las diferentes formas en que los diversos intereses se ven afectados es un tipo de argumento más de los que entran en juego en nuestros conflictos políticos, no un principio normativo fundamental para determinar el marco de la justicia. Creo que de este modo se describen de una forma más realista nuestras deliberaciones políticas reales.

3. No hay marcos únicos que puedan explicar plenamente todas las situaciones de injusticia que puede sufrir una persona. Frente a los marcos cerrados e impermeables del enfoque westfaliano, el resultado de la politización del «cómo» determinar el «quién» de la justicia probablemente sería «un conjunto de marcos múltiples, funcionalmente definidos, correspondientes a los múltiples “quienes”» (Fraser, 2008a, p. 89). En el actual contexto global de injusticia, nos dice Forst, debemos adoptar la perspectiva del dominado, y al hacerlo se nos revela que la suya es una situación de «múltiple dominación», por lo que «a conception of justice must address such situations of multiple domination at various levels» (Forst, 2001, p. 166). También resulta insostenible enmarcar todas las injusticias en un único marco global en la que toda relación de injusticia y todo agente son homogéneos. «Lejos de sustituir el westfaliano “quién” por un único “quién” global, el principio de todos los sujetos milita en contra de un enmarque de talla única de la justicia. En el mundo actual, todos estamos sujetos a una pluralidad de diferentes estructuras de gobernación, locales, nacionales, regionales o globales. Lo que urge, por tanto, es delimitar distintos marcos según se trate de distintos problemas» (Fraser, 2008a, p. 129). La política del marco apunta hacia múltiples niveles estructurales de sujeción.

Toda persona está sometida a diversas estructuras sociales que pueden condicionar diferencialmente su situación, por lo que una situación de injusticia puede responder a diferentes «marcos», todos los cuales deben ser analizados para luchar contra ella. Por lo tanto, no podemos prejuzgar que a cada problema le corresponda *un* marco. No se trata simplemente de que existan diferentes marcos, escalas o niveles en los que podamos situar un problema, sino que estos marcos son *interseccionales*, es decir, factores propios de cada marco simultánea y conjuntamente colaboran en la producción de una compleja circunstancia concreta de injusticia y los elementos de cada marco se encuentran afectados por lo que ocurre en otros marcos. Es necesario, por lo tanto, enfatizar la interdependencia sistémica de factores que operan en diversos marcos y niveles: «the notion of a plurality of scales of justice is intuitively plausible. What may be less so, at least at first sight, is the idea that some important injustices are best locate not on any one single scale but rather at the intersection of several scales» (Fraser, 2010, p. 364).

4. Ante la insistencia que hemos mostrado en las páginas precedentes en la necesidad de espacios institucionalizados para la elaboración intersubjetiva de los marcos de análisis y la determinación de las estructuras sociales relevantes productoras de injusticia, la política del marco parece comprometida con un modelo concreto de democracia, el modelo deliberativo. *Delimitar* a los sujetos de justicia exige el desarrollo de discursos públicos donde dilucidar tanto los marcos de justicia apropiados como las estructuras a considerar en cada marco o los principios a aplicar. La política del marco, por lo tanto, además de evitar los problemas del principio de todos los afectados indicados por Goodin, parece más adecuado para los modelos de democracia que intentan trascender el muy cuestionable modelo moral del interés mutuo (Barry, 1997), que parte de deseos individuales considerados como a-políticos y reduce el espacio de lo político a la mera coordinación de estos intereses y sus afectaciones mutuas. La política del marco, en tanto que da prioridad a la elaboración crítico-democrática de intereses y justificaciones aceptables, es una aliada para los defensores de la democracia deliberativa. Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, este modo de conducirse introduce en el paradigma de justicia democrática tensiones en el modo de delimitar a los sujetos de justicia. Estas tensiones señalan, en contra de Forst, que la delimitación de los sujetos de justicia no es equivalente a la delimitación de los contextos de justificación.

6.3. LAS TENSIONES DEL ENFOQUE «CRÍTICO-DEMOCRÁTICO»

Nagel o Blake, en sus propuestas de delimitación del contexto de la justicia distributiva, daban un papel especial a la idea de justificación. El Estado impone un sistema coercitivo no voluntario que genera diferencias en las expectativas de las personas. Por ello, esta imposición debe ser *justificada* a sus sometidos y sólo es con el objetivo de cumplir con este deber que los principios de justicia distributiva entran en escena (Blake, 2001, pp. 264-266; Nagel, 2008, pp. 180-182). Dado que *a priori* se suponía que el sistema coercitivo que impone demandas de justicia sólo se da en el contexto estatal, sólo los ciudadanos son sujetos de justicia y sólo a ellos se debe justificación.

Esta relación entre justicia y justificación, sin necesidad de presuponer el ámbito estatal como el único donde se establecen relaciones de justicia, parece incluso reforzarse en el paradigma de justicia democrática que estudiamos aquí. Al relacionar los conceptos de justicia y democracia y al poner énfasis en la injusticia de *dominación*, se insiste en que los sometidos a todo sistema institucional deben ser sus propios autores, todos ellos deben participar en igualdad de condiciones en los procesos en los que se establece si tal sistema es aceptable o no. Forst radicaliza y formaliza estas ideas. Al considerar que esta dimensión política es «lo primero» de la justicia (Forst, 2014b, pp. 129-147), cuyo significado esencial («core meaning») es la eliminación de la dominación (Forst, 2011, p. 5), al tiempo que entiende a esta estrictamente como relaciones de gobernanza no justificadas adecuadamente (Forst, 2014c, p. 2), este autor llega a afirmar que el dominio de la justificación (conjunto de agentes entre los que existe el derecho de justificación mutua de X) y el dominio de justicia (conjunto de agentes que se deben justicia por lo que X implica) coinciden (Forst, 2014b, p. 19). Lo que la justicia exige, según este autor, es que las estructuras que conforman nuestras relaciones estén justificadas. Todo lo que una persona puede demandar es que las normas que se espera que obedezca le sean justificadas de un modo recíproco y general (Forst, 2014c, pp. 19-23). Según su célebre distinción entre «contextos de justicia» [moral, ético, político y jurídico, que se distinguen entre sí por presentar distintos agentes que se deben justificación y justicia (Forst, 2002)], si consideramos un contexto ético cualquiera, sólo las personas de las que se espera seguimiento de la particular forma de vida de la comunidad podrán demandar justificaciones respecto a sus normas éticas. Cualquier foráneo quedará excluido de entrar en el proceso de justificación simplemente con hacer notar que de él no se espera seguimiento de las normas de la comunidad. La historia que nos contaba Walzer sobre la

visita de un igualitarista a una aldea india (Walzer, 1993b, pp. 322-325) que ya comentamos en el primer capítulo habría tenido un final más lúgubre.

El problema es que aquí parece haber alguna tensión con lo analizado en el apartado anterior. Frente al esfuerzo por cerrar el conjunto de los sujetos de justicia, por encontrar modos para aclarar quiénes se deben justicia y quiénes no, los procesos en los que se establece si algo es aceptable o verdadero no parecen permitir ninguna restricción a las intervenciones relevantes en base a que los agentes que las hagan compartan o no una estructura común. ¿Por qué los participantes en los procesos de justificación deben ser sólo los que están sometidos a las estructuras en consideración y no otros que sin estarlo puedan hacer aportaciones relevantes? Debido a la fundamentación normativa del paradigma de justicia democrática sobre la teoría discursiva, teoría cimentada sobre un universalismo y cognitivismo moral (Benhabib, 2006a; Habermas, 1999), simultáneamente a la necesidad de cerrar el marco de la justicia se da una exigencia de apertura a todos los que puedan participar en el debate moral (Sen, 2010) o, en general, en el debate sobre la corrección de cualquier idea o decisión (E. S. Anderson, 2009; Bohman, 2010b; Lafont, 2006). Como veremos, estas tensiones pueden resolverse o suavizarse distinguiendo entre el contexto de la justicia y el contexto de justificación, o entre los sujetos de justicia y los sujetos legitimados a entrar en los procesos de justificación. Del mismo modo que las exigencias de la justicia relacional limitadas a contextos particulares son compatibles con las exigencias no relacionales de los derechos humanos (algo que incluso Blake o Nagel reconocen), la política del marco es compatible con las exigencias epistémicas de una búsqueda cooperativa universalista de la verdad. El fundamento y lo que en cada caso puede demandarse es diferente.

6.3.1. La tensión de la legitimidad democrática

De acuerdo con Benhabib, en todo proceso democrático, el cierre del *demos*, del conjunto de personas que toman decisiones vinculantes sobre una estructura de gobernación, es una condición fundamental de la legitimidad de tal proceso: «precisely because democracies enact laws that are binding on those “who authorize them”, the scope of democratic legitimacy needs to be circumscribed by the demos which has bounded itself as a people on a given territory» (Benhabib, 2007, p. 448). Este principio expresa la «lógica de la representación democrática»: es necesario que haya alguna correspondencia, una relación de congruencia entre el *demos* y las instituciones que él se autoimpone

(Bayón Mohino, 2008, pp. 30-31). Pero el *demos* no puede autoimponerse cualquier cosa. No podemos suponer sin más que sus decisiones son legítimas simplemente porque son el resultado de los procesos democráticos previamente aceptados (Fraser, 2007, p. 331). La legitimidad democrática exige, simultáneamente, el respeto a la autodeterminación del *demos* y a otra serie de condiciones. Algunas de estas son de justicia, como las que estudiamos en el capítulo cuarto: las relaciones sociales que se establecen entre los integrantes del *demos* deben cumplir con el principio de paridad participativa. Algunas hacen referencia al cumplimiento de los acuerdos internacionales sobre derechos humanos, los cuales estarían basados, no en lo que las personas se deben mutuamente en virtud de las instituciones que comparten, sino en su humanidad común, en las condiciones mínimas que todo ser humano tiene derecho a reclamar.

Benhabib (2006c, pp. 32-36) o Habermas (2010, pp. 164-169) desarrollan esta tensión desde el punto de vista de la relación que se establece entre la autodeterminación democrática del *demos* y los derechos humanos. Desde este punto de vista, el problema se localizaría en que «nadie se puede atribuir la capacidad de acceder a un sistema de los derechos en singular, con independencia de las interpretaciones que ya uno encuentra históricamente ahí. No hay “el” sistema de los derechos en trascendental pureza» (Habermas, 2010, p. 195). Los derechos humanos que en el momento actual se acepta que tienen la capacidad de constreñir la voluntad democrática del *demos* no son normas morales abstractas, sino conjuntos concretos de leyes y acuerdos internacionales (Benhabib, 2009, pp. 695-700). Sin embargo, parece ciertamente paradójico pretender delimitar la voluntad de un *demos* desarrollada a través de procesos democráticos aceptables en cierto grado por ese conjunto de leyes con pedigrí democrático muy cuestionable. Para resolver este problema, el de hacer compatible el contenido de las convenciones de derechos humanos y su interpretación con el principio de legitimidad democrática, Benhabib desarrolla su idea de «iteraciones democráticas». Estas cuestiones, sin embargo, nos llevan más allá de los problemas planteados en esta tesis, pues esta pretende restringirse a los problemas de la justicia entendida de modo relacional. El contenido de las convenciones internacionales sobre derechos humanos y sus modos legítimos de interpretación quedan fuera de nuestros intereses.

En este apartado, sin embargo, se abordará otro tipo de condiciones de la legitimidad de las decisiones del *demos* que son intrínsecos a los fundamentos deliberativos del paradigma de justicia democrática. Nos centraremos en el aspecto epistémico que desde

la teoría de la democracia deliberativa se atribuye a los procesos de formación de la voluntad y de toma de decisiones (Habermas, 2009b, pp. 141-143), para examinar qué aporta a la política del marco.

6.3.2. El carácter epistémico del enfoque deliberativo del «cómo» y la apertura del marco

Desde la perspectiva del «enfoque crítico-democrático» del «cómo», que hemos estudiado en el apartado anterior y que vimos que se planteaba con el objetivo de determinar los «quiénes» de la justicia de un modo más justo que los tradicionales enmarques westfalianos, «las discusiones sobre el “quién” tienen un doble carácter, a la vez epistémico y político» (Fraser, 2008a, p. 86). El carácter *político* hace referencia a la condición de legitimidad democrática, ya comentada, de que los decisores sobre el sistema común de gobernación deben ser todos aquellos que están efectivamente sometidos él. Por supuesto, como acabamos de comentar, para que estas deliberaciones sean legítimas deben no sólo cumplir con ciertas características procedimentales, sino con la exigencia sustantiva de la paridad participativa entre todos los sometidos al marco. Según este aspecto político, en sintonía con lo analizado en el apartado anterior, debemos examinar la justicia de la delimitación de los «quienes» de la justicia para hacerla cumplir con el principio de todos los sujetos.

Aquí interesa más, sin embargo, el aspecto *epistémico*, porque este puede llevarnos a relativizar la importancia que adopta el cierre del *demos* para este enfoque crítico-democrático de la determinación del «quién» de la justicia. Según este aspecto, las discusiones sobre el marco de los sujetos de justicia «desarrollan afirmaciones cognitivas sobre la vulnerabilidad y la extensión de interdependencia en un mundo en globalización, que la ciencia normal, con todo, no puede reivindicar» (Fraser, 2008a, pp. 86-87). El carácter epistémico de la democracia deliberativa se refleja tanto en el terreno práctico como en el pragmático o empírico, tanto respecto a la corrección de las valoraciones y reglas morales o éticas, como respecto a la corrección de la toma de decisiones destinadas a alcanzar fines o sobre la corrección de afirmaciones fácticas.

En el terreno práctico, la teoría discursiva y la democracia deliberativa se fundamentan sobre el *cognitivismo ético o moral* (Benhabib, 2006a; Habermas, 1999, 2010). El cognitivismo se plantea al querer comprender el carácter convincente y obligatorio con el que se nos aparecen nuestros juicios y principios prácticos. Las personas parecen dar un

contenido de verdad, es decir, cognitivo, a sus reglas prácticas, y esto parece ser la fuente de que la moralidad se sitúe por encima de otras formas de coordinación que parecen más simples e inmediatas, como la violencia o la constricción mediante amenazas o sanciones (Habermas, 1999, p. 30). Benhabib define el cognitivismo como «el punto de vista de que los juicios y principios éticos tienen un núcleo articulable cognitivamente y que no son meras expresiones de preferencia ni meras afirmaciones de gusto. Implican afirmaciones de validez del tipo “X es correcto” (donde X se refiere a un principio de acción o juicio moral), lo que significa que “puedo justificarle con argumentos por qué uno debe respetar, sostener o estar de acuerdo con X”» (Benhabib, 2006a, p. 66). Para desarrollar este núcleo cognitivo, debemos abrirnos a un «diálogo moral universalista» en el que todo agente sea tratado como un igual y todos tengan la posibilidad de contrastar sus diversas perspectivas concretas (Benhabib, 2006a, p. 68). Todos tenemos, según la tradición kantiana, la obligación de clarificar el contenido tanto de la ética como de la ley desde el oscuro estado en el que nos los encontramos, a través del libre uso público de la razón (Klein, 2016, p. 162). Es a través del diálogo intersubjetivo universalmente abierto que podemos aproximarnos a la corrección de nuestros principios y juicios prácticos.

Aquí se hace necesaria una importante aclaración. Podría elevarse la objeción de que en la exposición que aquí se está desarrollando se confunden dos cosas que no deben ser mezcladas: lo moral y lo político. Desde la perspectiva westfaliana, la distinción entre las obligaciones políticas y las morales estaba clara *a priori*: entre los ciudadanos de un mismo Estado se planteaban obligaciones políticas, mientras que las morales se planteaban entre seres humanos en cuanto tales (Fraser, 2008a, p. 94). La política del marco, precisamente, cuestiona esta distribución *a priori* de las obligaciones. Lo que ella se plantea es la necesidad de someter a debate democrático «la cuestión sobre dónde y cuándo hay que distinguir lo político de lo moral» (id., 94-95). Esto, sin duda, tiene muchas dificultades, las cuales estamos intentando trazar en este capítulo, pero esta perspectiva normativa no puede ser rechazada *a priori* simplemente en virtud de antiguos prejuicios problemáticos en las condiciones actuales de la globalización. El interés por distinguir tajantemente entre lo político y lo moral pertenece a una muy particular forma de comprender lo político, una forma también ella controvertida y cuestionable. Como se explicó en el capítulo cuarto, el modelo de democracia deliberativa de los autores que aquí se han incluido en el paradigma de justicia democrática vincula estrechamente sus fundamentos normativos a la teoría discursiva. Frente a la típica concepción liberal (y

también schmittiana) que intenta garantizar a toda costa la autonomía de lo político frente a lo moral o lo social (Fraser, 1997, p. 112), la democracia deliberativa insiste en la fluidificación de las fronteras que separan estas esferas (Benhabib, 2005, pp. 22-23; Fraser, 1989, pp. 113-138). Uno de los muchos temas en los que lo político se involucra es en la gestión del desacuerdo moral, de hecho éste es uno de los principales desafíos de los Estados democráticos modernos (Gutmann y Thompson, 1996, p. 1). Gracias a que la democracia deliberativa habilita también medios para lidiar con este tipo de desacuerdo, este modelo de democracia sería superior tanto a los constitucionalistas o agregativos liberales, como a los agonistas schmittianos (como, por ejemplo, Chantal Mouffe).

La dimensión epistémica de la deliberación, correspondiente con la búsqueda de afirmaciones cognitivas correctas, se manifiesta no sólo en cuestiones morales o éticas, sino también en otros ámbitos del razonamiento, ya sea en cuestiones empíricas o en cuanto a la corrección de las decisiones del *demos* (E. S. Anderson, 2009; Bohman, 2010b; Lafont, 2006). La apertura irrestricta de la deliberación a una pluralidad de puntos de vista no es sólo fundamental para aspirar a la objetividad de nuestros juicios morales, sino también para la racionalidad de nuestros procesos de decisión colectiva porque los procesos deliberativos revelan la información relevante, ayudan a ordenar nuestras preferencias y a poner a prueba nuestros intereses, valores y modos de entender el mundo (Benhabib, 1996, pp. 71-72)¹⁷⁹. Es posible señalar un tipo epistémico de injusticia: «causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento» (Fricker, 2017, p. 17). Sin embargo, el análisis expuesto aquí de esta injusticia difiere del de Fricker. Para esta pensadora, este mal se produce cuando «los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido», o bien cuando «una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (id., 17-18). Dado que según esta caracterización la injusticia epistémica se basa en una forma injusta de categorización del mundo y de las personas, en los términos de esta tesis se correspondería más bien con una forma de injusticia de reconocimiento, con la salvedad de que frente a la perspectiva interaccional privilegiada por Fricker, aquí se insiste en el carácter estructural de la injusticia epistémica en sintonía con la propuesta de Anderson

¹⁷⁹ Para lograr mejores decisiones, la deliberación no sólo tiene que ser abierta, sino también de calidad: los participantes muestran su respeto mutuo atendiendo a los argumentos ofrecidos y respondiendo con contraargumentos informados (Lafont, 2015, pp. 45-47). Aquí, sin embargo, nos centramos en la condición de apertura porque es la que incide en la cuestión de la determinación del *quién* de la justicia.

(2012). Ahora, no obstante, estamos analizando la injusticia epistémica desde la política del marco. Esta se produciría, entonces, cuando los límites del «quién» de la justicia se trazan de tal modo que impiden a algunos sujetos participar de las deliberaciones en torno a las injusticias. Esta dimensión epistémica se basaría en la capacidad que cualquiera puede tener para colaborar en el descubrimiento de la verdad, de modo que la dinámica discursiva de la política del marco no parece que pueda ser restringida *a priori* según criterios de sometimiento o afectación causal de las cuestiones debatidas. Si lo buscado es la corrección o la verdad, tales debates deberían poder estar abiertos a todos los que puedan ayudar en tal objetivo. La respuesta a esta injusticia epistémica estructural debe ser la «epistemic democracy: universal participation on terms of equality of all inquirers» (E. S. Anderson, 2012, p. 172).

En el anterior apartado vimos que la eliminación de la *injusticia de dominación* exigía la participación libre e igual en los procesos para determinar las condiciones estructurales de nuestras acciones, de modo que los sujetos pudieran también considerarse como autores de las estructuras que posibilitan y restringen sus opciones. Sin embargo, la dimensión epistémica introduce otra forma complementaria de comprender este tipo de injusticia: «domination is expressed by the unjust denial of the status of being a knower, and thus a participant in epistemic practices to certain groups» (Bohman, 2012, p. 101). Luchar contra las diversas formas de dominación también incluye la lucha contra el daño que supone que se nos sea negado nuestro estatus de igual participante en el intercambio social de información. Lo que aquí nos interesa es que se trata de una forma de injusticia a la que nos enfrentamos mediante la apertura del marco para la inclusión irrestricta de puntos de vista, mediante la eliminación de las barreras de la deliberación.

Además, la concepción epistémica no manifiesta sólo una de las formas en que debe ser denunciada la injusticia de dominación, como explica Bohman. Según Anderson, constituye uno de los rasgos de la democracia en tanto que *forma de vida* (E. S. Anderson, 2009). La democracia es una actividad que nos conduce al aprendizaje de mejores formas de vivir nuestras vidas colectivas. «Citizens from all walks of life learn from one another in sympathetic discussion about their problems and prospective solutions to them. More heads are generally better than fewer» (E. S. Anderson, 2009, p. 221). ¿Y bajo qué argumentos justos podremos negar a un extranjero su participación en «nuestros» debates políticos públicos mediante los que pretendemos aclararnos «nuestras» intenciones y deseos?

Contra lo que aquí acaba de exponerse podría sostenerse que lo relevante políticamente no es el derecho a tener voz o no en nuestros debates políticos, sino el derecho a votar. Aunque esta objeción señala una cuestión normativa relevante a la que más adelante volveremos, esta es, la idea de que el *demos* no sólo delibera sino que es también fuente de decisiones vinculantes legítimas, enunciada de este modo incurre en simplificaciones que haríamos bien en evitar. El *demos* es comprendido como un cuerpo de personas encargadas de votar para, según la regla de la mayoría, tomar una decisión democráticamente, y parece obvio que para que puedan hacerlo debemos antes determinar las personas que forman ese cuerpo, es decir, los que tienen el derecho de emitir un voto. Esto parece responder a la visión dominante sobre qué es una democracia moderna, un sistema en el que los ciudadanos votan para tomar decisiones o elegir representantes, proceso a través del cual se consideran “autogobernados”. Sin embargo, desde la perspectiva deliberativa, esta es una visión reduccionista de la democracia que deberíamos rechazar. La democracia es mucho más que votar. Está constituida, además, por procesos mediante los que los ciudadanos elaboramos nuestras ideas sobre la sociedad que queremos, procesos de deliberación y de justificación, procesos de crítica y de reflexión que nos hacen conscientes de la artificialidad y necesaria justificación de toda estructura normativa (E. S. Anderson, 2009, pp. 215-217; Gutmann y Thompson, 1996, pp. 27-33; Lafont, 2006, pp. 18-20). Es posible sostener una concepción epistémica de la democracia «without claiming that the outcome of voting constitutively determines the right answer. The true epistemic virtues of democracy are not found in the static outcomes of voting but rather in the dynamic processes of discussion and feedback to government on policies already implemented» (E. S. Anderson, 2009, p. 222).

Una vez que hemos desplazado nuestra atención de esos mecanismos formales para la determinación de la legitimidad de las decisiones democráticas hacia los procesos más complejos de elaboración discursiva de la voluntad, las creencias y los valores, «we need not be as preoccupied as we are in traditional legal and political theory with borders and the scope of norms» (Waldron, 2006, p. 98). Estos procesos de crítica y reflexión se fortalecerán al rechazar las fronteras impuestas a aquéllos que nos podrían ofrecer visiones distintas que dinamicen las deliberaciones, aquellos otros que nos exijan justificaciones de lo que dábamos por evidente. Este y no otro ha sido el camino de todo avance emancipador, para el que el afán por “trazar fronteras” al *demos* de la deliberación democrática no es sino un obstáculo interpuesto para dificultar la crítica del *statu quo*.

Sen ha insistido especialmente en *La idea de la justicia* (2010) en la importancia que para la teoría de la justicia tiene esta apertura epistémica. Frente a la formulación cerrada que según este autor Rawls dio a su posición original en *El derecho de gentes*, Sen aboga por una «imparcialidad abierta». Esta idea no simplemente hace referencia a la idea de obligación con todo otro, ni a la idea de que en el actual mundo globalizado las decisiones que se toman en un país pueden afectar a los ciudadanos de otros países, sino además, y especialmente, a la idea de que para poder determinar lo que la objetividad exige debemos atender las voces de todas las procedencias (Sen, 2010, pp. 155-159). Sen insiste en el valor que para la justicia tiene abrirnos al punto de vista de otros más allá del grupo de decisión, en «la legitimidad y la importancia de la “relevancia de ilustración” (y no sólo el “derecho de pertenencia”) de las opiniones de los otros» (Sen, 2010, p. 163).

¿Cómo realizar este principio de apertura universal? ¿Es un ideal excesivamente utópico? ¿Nos podemos apoyar en las instituciones políticas ya existentes para potenciar esta apertura? A este respecto, me limitaré a reproducir uno de los últimos párrafos con los que Sen cierra su capítulo sobre la imparcialidad abierta:

«En el mundo de hoy, el diálogo global, que es vitalmente importante para la justicia global, se produce no sólo a través de instituciones como las Naciones Unidas o la Organización Mundial de Comercio, sino de manera más general a través de los medios de comunicación, la agitación política, el trabajo comprometido de las organizaciones ciudadanas y las ONGs, y el trabajo social basado no sólo en las identidades nacionales sino también en otras comunidades, como los movimientos sindicales, las cooperativas, las campañas de derechos humanos o las actividades feministas. La causa de la imparcialidad abierta no está enteramente desatendida en el mundo contemporáneo» (Sen, 2010, p. 181).

La dimensión epistémica de la política del marco nos señala un tipo de exigencia no relacional, por oposición al tipo de obligaciones de justicia fundamentadas en las relaciones que tienen todos aquellos sometidos a una misma estructura de gobernación. Mientras que, en este último caso, las instituciones son al mismo tiempo constitutivas e instrumentales, en el caso de las exigencias epistémicas de la democracia deliberativa, al igual que en el caso de los derechos humanos, las instituciones políticas tienen un papel simplemente instrumental: su función será asegurar que algunas obligaciones fundamentadas de modo independiente puedan cumplirse. Como ya se dijo en relación a la política del marco, no se puede suponer que estos debates abiertos se efectúen

exclusivamente en un único nivel institucional global (Fraser, 2008a, p. 89). Sin duda es necesario y urgente crear nuevas instituciones democráticas globales (id., 134), pero no se puede negar que en el mundo actual sólo a nivel de los Estados existen procesos democráticos que cumplen algún nivel mínimamente aceptable, aunque aún precario, de legitimidad. Muchos problemas de justicia pueden aún ser correctamente enmarcados en el nivel del Estado. Otros de índole trasnacional podrían ser abordados mediante colaboraciones entre diversas agencias estatales. En muchos casos, entonces, también habrá que partir de las instituciones de los Estados, introduciendo modificaciones que permitan hacerlas más permeables a las aportaciones epistémicas que puedan llegar más allá del marco que señala el principio de todos los sujetos. Tal como nos decía Sen, los avances en las redes de comunicación globales, así como el asociacionismo trasnacional, están ayudando en la necesaria intersección de las esferas públicas globales y las nacionales¹⁸⁰.

6.3.3. Matizaciones a la apertura del marco de la justicia

Como ya se dijo, la perspectiva relacional o estructural de la justicia es compatible con otro tipo de obligaciones basadas en otros campos de la moralidad. La dimensión epistémica de la política del marco nos resulta aquí de interés porque señala una dinámica de apertura de las deliberaciones en torno al «quién» de la justicia. Esta dinámica aperturista parece oponerse al necesario cierre del «quién» al que nos empuja el requisito de congruencia entre los que se deben obligaciones de justicia (las obligaciones situadas en el nivel que en el cuarto capítulo denominamos del «qué»), los que comparten una misma estructura social responsable de las injusticias respecto a las que se originan obligaciones y los que deben decidir vinculante y efectivamente sobre las estructuras que se autoimponen. La política del marco introduce una distinción -lógica, no necesariamente temporal- entre dos niveles de deliberación democrática. Por un lado, contempla un meta-*demos* que delibera sobre la correcta delimitación del «quién» de la justicia en un asunto particular. Al determinar un «quién» de modo que incluya a todos los sometidos a la estructura social presupuesta por tal asunto particular, se constituye un *demos* de primer nivel, un subconjunto del anterior, que incluye a todos los que se deben

¹⁸⁰ En muchos casos, sin embargo, la opinión pública global juzga desde un conocimiento superficial y estereotipado, sin conocimiento cabal de los contextos particulares, de modo que la mayor comprensión que desde la opinión pública nacional se desarrolla frecuentemente de los problemas «propios» permite suponer mejores juicios.

justicia mutuamente en relación con esa estructura y que deliberan entre ellos tanto para aclarar el contenido de sus obligaciones mutuas como las posibles transformaciones de la estructura común. Las deliberaciones de este *demos* deben dar origen a decisiones vinculantes y efectivas en relación a esa estructura. La tensión que introduce el aspecto epistémico de la política del marco al exigir la apertura del marco no surge en relación al primer meta-*demos*, el cual ya parece incontrovertidamente abierto a todos, sino en relación al *demos* de primer nivel, porque, por un lado, este debe limitarse a los sujetos a la estructura objeto de crítica, pero por otro, para que sus deliberaciones aspiren a ser correctas, deben estar abiertas a todos los que puedan hacer aportaciones relevantes.

No debemos, sin embargo, sobrevalorar la aportación que esta dimensión epistémica hace a las obligaciones que existen entre los *demos* cerrados y aquellos otros que deja fuera. Sería muy exótico describir las obligaciones que tenemos con las víctimas globales como basadas en la negación de su capacidad para hacer aportaciones relevantes a las deliberaciones en busca de la verdad. Parecería también ingenuo suponer que con esto se hace algún progreso significativo hacia la resolución de sus injusticias. La exigencia de que las deliberaciones de los *demos* estén abiertas a las aportaciones discursivas de cualquiera que quiera hacerlas parece que simplemente impone obligaciones en cuanto a la arquitectura institucional de los espacios de debate: deben existir canales en los que cualquiera pueda hacer aportaciones y estas aportaciones deben recibir una consideración igual que cualquier otra¹⁸¹. No impone las exigencias sustantivas que acompañan a la obligación relacional de que todos los sometidos a una estructura de gobernación tengan el mismo poder de determinar las condiciones de sus acciones. Más interesantes son las exigencias vinculadas a la creación del meta-*demos* en el que todos se incluirían y que debe decidir sobre la delimitación del «quién» de la justicia, pues la constitución de un *demos* implica que deben cumplirse ciertas condiciones sustantivas para garantizar que todo miembro pueda efectivamente ejercer su papel decisorio (Cohen, 1996). Sin embargo, las condiciones sustantivas a las que conduce este principio son muy escasas, tal vez reducibles a un nivel muy poco por encima del de subsistencia (Caney, 2005, p. 38; Moellendorf, 2011, p. 542), máxime si se considera que este meta-*demos* sólo se plantea una cuestión muy específica: la delimitación de los sujetos de justicia en relación

¹⁸¹ Al menos en el momento de elaborar las opiniones, no en el momento de tomar una decisión vinculante, pues según la teoría democrática sólo los integrantes del *demos* pueden legítimamente ser fuente de decisiones autovinculantes.

con alguna cuestión determinada. En caso de que alguien quiera participar en este tipo de debates y decisiones, el principal escollo probablemente no sea que su nivel de educación o sus recursos materiales se lo impiden, sino que en la actualidad no existe el tipo de instituciones políticas requeridas.

Respecto a la apertura del marco de la justicia prometida por la dimensión epistémica que venimos analizando, el principal problema es que un *demos* no indica simplemente un espacio de deliberación en búsqueda de la verdad, sino un conjunto de personas legitimadas para tomar decisiones vinculantes sobre ellos mismos (Dahl, 2014, pp. 63-65). El interés del *principio de todos los sujetos* es que armoniza dos ideas normativas: por un lado, la idea de la *perspectiva estructural de la justicia* según la cual los sujetos de justicia son aquellos que se encuentran relacionados por una estructura social que produce injusticia; por otro, la idea de *legitimidad democrática* según la cual este mismo conjunto de sujetos debe poder verse a sí mismo como el autor de las estructuras que se autoimpone. Esta relación de congruencia es la base de la idea de autogobierno democrático. El componente epistémico de la política del marco sólo añade que estos agentes deben tomar sus decisiones basándose en opiniones y análisis «ilustrados» (Sen, 2010, p. 163) y que para ello harían bien en escuchar el mayor número posible de voces. Este componente, por lo tanto, se circunscribe al momento de deliberación y justificación de opiniones, propuestas, juicios, etc., que se introducen en la esfera pública. Se trata de un momento muy importante, sin duda, pero que debe ser distinguido del fundamento de la autoridad democrática del *demos*. Un sabio externo al *demos* sin duda debe ser bienvenido en los procesos de justificación que se desarrollan en él, pero corresponde sólo al *demos* determinar la estructura de gobernación a la que se autovincula y que fundamenta las obligaciones de justicia que sus integrantes mantienen entre sí. Sus decisiones, además, tendrán como resultado la transformación de las posiciones estructurales relativas que existen entre los miembros del *demos*, en tantos que sujetos de justicia, algo que no ocurre entre aquel sabio externo y estos. Por todo ello, como ya se adelantó, resulta necesario distinguir entre el contexto de justificación y los contextos de justicia. El primero no necesariamente debe encontrarse limitado a ningún contexto particular, exigiendo, más bien, una apertura a cualquiera que pueda hacer aportaciones relevantes en la búsqueda de la corrección o verdad de cualquier afirmación. Todo contexto de justicia, en cambio, hace referencia a una relación objetiva entre diferentes posiciones definidas a través de la estructura social. Esta estructura relaciona a los sujetos

de tal modo que la corrección de alguna injusticia supondrá modificaciones de la posición relativa que estos sujetos mantienen entre sí.

6.4. CONCLUSIÓN

La reducción de justicia a justicia distributiva pesa enormemente en el marco de análisis y en las respuestas de los teóricos de justicia analizados al comienzo de este capítulo. También en sus preocupaciones de partida. A todos ellos les mueve el interés por justificar una mayor preocupación por el bienestar material de los propios conciudadanos o, mejor, que los recursos ganados esforzadamente por una comunidad política no deban gastarse en personas que, como se supone, no han desempeñado ningún papel relevante en la generación de tales recursos. Sobre la insostenible forma de comprender el mundo global implícita en este nacionalismo metodológico se volverá en el próximo capítulo. Reflexionaremos allí sobre esta forma de trazar una línea rígida de demarcación de las comunidades políticas y sobre la comprensión dicotómica de las categorías sociales: ciudadanos *versus* extranjeros; incluidos *versus* excluidos; nosotros *versus* ellos; dentro *versus* fuera, etc., comprensión a la que opondremos la idea de *incorporación adversa*. Interesa ahora insistir, más bien, en algunas de las simplificaciones que frecuentemente vertebran los debates sobre justicia global y contra las que nos alertan los análisis desarrollados en este capítulo, contrastándolas con las respuestas que ofrece el paradigma de justicia democrática.

La estrategia que siguen los autores analizados en el primer apartado para sostener que sólo existen obligaciones de justicia distributiva entre conciudadanos de un mismo Estado consiste en señalar relaciones sociales de cierto tipo que sólo existan entre tales sujetos. Sin embargo, esta forma de argumentar sólo puede conducirnos a la conclusión buscada a través de premisas tan fuertes que resultan poco plausibles. En concreto, presentando lo que satisfactoriamente podría aceptarse como condiciones *suficientes* para fundamentar reivindicaciones de justicia como implausiblemente las únicas *necesarias* (Abizadeh, 2007, pp. 354-355). Por ejemplo, el criterio de la coerción estatal de Blake. Su argumento es que *sólo* en presencia de relaciones sociales con tal característica tienen fundamento las reivindicaciones de justicia distributiva (igualitaria). Si tal coerción fuese un requisito simplemente suficiente no podría concluir que cuando no existe no hay reivindicaciones distributivas legítimas. Su argumento debe ser que sólo tal coerción fundamenta de modo

necesario tales reivindicaciones, es decir, que no hay ningún otro fenómeno que pueda servir de base para ellas. Pero en respuesta a la objeción, que él mismo acepta, de que el sistema global es también coercitivo en aspectos relevantes, Blake añade a este requisito condiciones adicionales: no se trata simplemente de coerción, sino de coerción conducida a través de la ley civil y privada que regula el sistema de propiedad. El problema con esta forma de argumentar es que cualquier condición adicional debe también ser construida como condición necesaria. Pero, ¿por qué otras formas de relación no imponen también obligaciones igualitarias? Y ¿por qué sólo la coerción de ese tipo está conectada con obligaciones distributivas? Resulta enormemente difícil sostener en el mundo actual que cualquier tipo de relación existe sólo entre los ciudadanos de un mismo Estado o que sólo las leyes estatales sobre propiedad privada tienen efectos distributivos. Resulta poco persuasivo, además, como se vio al comentar la propuesta de Sangiovanni en relación con el ejemplo de la fábrica situada en un país diferente al de su propietario, defender relaciones distributivas igualitarias sólo para un cierto tipo de relación y no otros.

La forma de argumentar de estos pensadores relacionales parece ciertamente *ad hoc*: conocen de entrada la conclusión y buscan algunos rasgos diferenciales que distingan a los conciudadanos de los extranjeros. El precio de este recorrido es enorme, pues reducen las relaciones relevantes de la justicia a las caracterizadas por tales rasgos y sólo por ellos. La teoría de la justicia pierde toda su fuerza crítica, escorada hacia la simple apología chovinista.

La perspectiva del paradigma de justicia democrática es, en cambio, radicalmente diferente y más general. Cualquier relación social es un marco que impone relaciones evaluables desde la justicia. Cualquier relación social puede ser un foco de injusticia. La teoría de la justicia, por lo tanto, *persigue la injusticia* desde «a contextual starting point, for it traces the actually existing relations of positive rule and domination and exploitation, of structural asymmetries and arbitrary rule» (Forst, 2011, p. 15). Cualquier relación social puede, por lo tanto, dar pie a reivindicaciones y obligaciones legítimas, pero no se presupone de qué tipo de obligaciones se trata. Pueden ser distributivas o de otro tipo, o siendo distributivas no se presupone de qué modo habrá de resolverse la injusticia implicada (pueden aplicarse medios afirmativos o transformativos).

Los debates que presentaban la justicia como una teoría fatalmente condenada a tener que decidir entre dos perspectivas excluyentes, o la de los estatistas o la de los globalistas, o

las reivindicaciones legítimas de justicia sólo existen entre conciudadanos o todas las personas se deben lo mismo en virtud de su común humanidad, quedan superados. La cuestión de si un determinado problema de injusticia pertenece al marco estatal o algún otro no puede establecerse *a priori*. Deberá ser contestada mediante cuidadosos análisis de las relaciones sociales sometidas a evaluación y a través de lo que aquí hemos denominado «política del marco». Las relaciones que mantienen entre sí los ciudadanos de un mismo Estado indudablemente son especialmente densas y seguirán constituyendo casos muy importantes, pero lo fundamental es que seamos conscientes de que se trata tan sólo de casos particulares entre otros (Cohen y Sabel, 2006, p. 149). Lo que se evalúan son relaciones sociales concretas y cada una de ellas impone sus obligaciones específicas. Si lo que se examinan son «common good associations», por ejemplo, lo que la justicia exige se determinará a través de una interpretación de los bienes que en ella se producen, el modo como se encuentra organizada o sus objetivos (Moellendorf, 2011, p. 543).

Estos análisis nos alertan contra la tendencia a imaginar lo estatal o lo global de un modo homogéneo. Esta tendencia se puede observar tanto entre los relacionales estatistas que hemos estudiado al comienzo del capítulo como en sus críticos cosmopolitas. Tanto unos como otros representan los contextos domésticos como espacios caracterizados por un alto grado de homogeneidad, como conjuntos de individuos asociados por el mismo tipo de relaciones relevantes, lo cual implicará que se deban todos lo mismo. Según Tan, por poner un ejemplo de un célebre cosmopolita, algunos de estos contextos están formados por personas ricas, otros por personas pobres. El contexto de injusticia global surgiría del hecho de que los primeros se asocian en «units of special concern» para extraer un mayor beneficio de sus riquezas, exacerbando la desigualdad existente (Tan, 2006, pp. 342-343).

Sin embargo, en una fase histórica en la que las distinciones simplificadoras entre «Primer» y «Tercer» Mundo, entre «países de ricos» y «países de pobres» han sido desveladas como simples desfiguraciones ideológicas enormemente alejadas de la realidad (Mezzadra, 2005, p. 20; Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 47-82), las unidades de análisis generadoras de injusticia deben ser abordadas mediante estrategias más matizadas. Espacios de «Tercer mundo» existen por doquier superpuestos a los del «Primer mundo» y viceversa. Debemos rechazar dos suposiciones sobre la ciudadanía: tanto su congruencia con un Estado y una nación como su homogeneidad en torno a la característica de la clase (Faist, 2015, p. 26). Haríamos bien en evitar sacar conclusiones apresuradas de datos macroeconómicos referentes a países como totalidades unificadas,

pues el aumento de la desigualdad «interna» de los países es la dinámica estructural propia de la globalización neoliberal contemporánea, la cual tiende en cambio a reducir la desigualdad entre países (Milanovic, 2017, pp. 139-154). Por otro lado, es cuestionable que, en el mundo neoliberal actual, caracterizado por un acaparamiento sin precedentes de la riqueza en manos de «plutócratas globales» (id., 48-60) y el desmantelamiento de los servicios públicos y universalistas de los Estados de «bienestar», tenga algún sentido describir a los Estados como simples «units of special concern». Los Estados son ya entidades atravesadas por multitud de fronteras internas que generan diversos órdenes espacio-temporales dentro de un espacio nacional que ya no puede entenderse como homogéneo (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 157-196, 239-278; Sassen, 2010, pp. 496-497) y que multiplican las figuras de sus pobladores (Benhabib, 2005, pp. 97-123; Ong, 2006, pp. 78-79; Yuval-Davis, 1999). Tales fronteras responden a dinámicas transnacionales que «desnacionalizan» muchos de sus componentes convirtiéndolos en piezas de las redes globales (Ong, 2006, pp. 97-118; Sassen, 2015b). El problema primordial de la justicia global no es, como Tan cree, que *haya* en el origen desigualdad, una desigualdad que se toma como un dato de partida sin explicar, y que el conjunto de los más ricos se «asocie» «conformando» Estados y que esta asociación sirva para agravar las desigualdades previas. El problema son las complejas y muy diversas relaciones estructurales que explican tanto las desigualdades originales como especialmente su mantenimiento y reproducción, que sistemáticamente favorecen a algunos en la transferencia de recursos, en la estimación social y reconocimiento de estatus o en el poder para participar en la toma de decisiones vinculantes. El problema que se plantea la justicia se aborda atendiendo a las relaciones sociales particulares productoras de injusticias concretas, en lugar de considerar como esferas unitarias y claramente identificables el «capitalismo global», el «Estado» o tal o cual «cultura» (Young, 2011, p. 142)¹⁸².

Como se señaló ya en las reflexiones finales del apartado segundo, ante la complejidad de las relaciones sociales de la fase actual de la globalización, los contextos generadores de injusticia deben dejar de entenderse como pertenecientes a un único marco de justicia. Ya no se trata sólo de que no debemos posicionarnos ni con los estatistas ni con los

¹⁸² Como se argumentó en el capítulo tercero y en las observaciones en este capítulo sobre la interacción, las acciones de los individuos importan para una teoría de la justicia en la medida en que son las portadoras y reproductoras de las relaciones estructurales de trasfondo.

globalistas, que no podamos asumir *a priori* que *todos* los problemas de injusticia deban ubicarse en un único marco o estatal o global. Superado este debate, no se trata sólo de que algunos contextos generadores de injusticia puedan ser adecuadamente situados a nivel estatal mientras que otros lo sean a nivel global. Se trata, más bien, de que un mismo problema de injusticia puede que deba ser situado simultáneamente en varios marcos de justicia y que la cuestión central a dilucidar sea el modo como dinámicas pertenecientes a ellos se refuerzan mutuamente. Los marcos de la justicia son también interseccionales, no sólo sus dimensiones de distribución, reconocimiento y representación (Fraser, 2010, p. 364). Los contextos sociales generadores de injusticia son sistemas complejos de poder, dominación o explotación, en los que pueden contribuir diversas instituciones y agentes, individuales o colectivos, pertenecientes a niveles diferentes: organismos internacionales, corporaciones multinacionales, acuerdos intergubernamentales, gobiernos particulares, autoridades locales, instituciones familiares, tradiciones regionales, etc. Una teoría de la justicia, por lo tanto, debería poder abordar las injusticias desde niveles múltiples: «the various contexts of justice –local, national, international, and global- are connected through the kind of injustice they produce, and a theory of justice must not remain blind to this interconnectedness» (Forst, 2001, p. 167).

Hay una ambigüedad en la perspectiva estructural al hablar de institución que haríamos bien en aclarar. Por este concepto se entienden los sistemas legales establecidos públicamente, las estructuras jurídicas que determinan los derechos y libertades, la propiedad privada o la forma de la familia. También se incluye bajo esta categoría las prácticas sociales con alto grado de estabilidad, independientemente de que estén recogidas en el sistema jurídico, así como los recursos que constituyen las condiciones materiales de las prácticas y normas, tal como explicamos en el tercer capítulo. Sin embargo, en nuestro lenguaje habitual empleamos el término institución también en referencia a las organizaciones políticas creadas para canalizar los mecanismos de decisión y acción colectiva. Ambos significados de institución son muy diferentes y no mantenerlos claramente separados nos puede llevar a confundir el concepto de marco de justicia con el de nivel de gobernanza, confusión que ya vimos que estaba presente en las propuestas de Nagel o Blake. Mientras que en un determinado marco nos encontramos con instituciones en el primer sentido, es posible que no nos encontremos con instituciones en el segundo sentido que permitan actuar efectivamente sobre ellas y controlarlas legítimamente. Sin embargo, al mismo tiempo que insistimos en esta

distinción, tampoco debemos pasar por alto que ambas ideas están claramente relacionadas en la concepción estructural de la justicia. Esta nos exige que los sujetos sometidos a cualquier estructura social, más o menos formalizada, tengan la posibilidad de participar en los procesos que sirven para dilucidar su legitimidad y promover su transformación, para lo cual son necesarias organizaciones políticas de decisión y acción colectiva. Una demanda de la interseccionalidad de los marcos es contar con instituciones de gobernanza que permitan actuar adecuadamente sobre las estructuras sociales, y crearlas en caso de que no existan previamente.

CAPÍTULO 7. SOBRE LOS LÍMITES DE LAS COMUNIDADES POLÍTICAS Y LAS INJUSTICIAS DE LOS MIGRANTES

¿Se le hace injusticia a un migrante por excluirlo de una comunidad política legalmente definida? Hay una extensa bibliografía que analiza las injusticias de los migrantes como si fuesen reducibles fundamentalmente a esta cuestión, ya sea interpretando esta exclusión según los impedimentos que se oponen a los migrantes para atravesar las fronteras territoriales de los Estados o para lograr su plena integración en la sociedad de acogida a través de la adquisición de la nacionalidad una vez traspasadas tales fronteras (Carens, 2013; Higgins, 2008; Velasco, 2016). Sin negar que esto señale una importante injusticia, en este capítulo se defenderá la idea de que considerar que la injusticia paradigmática de los migrantes es la *exclusión de una comunidad política* es una categorización deficiente. Como se verá, esta posición adopta una visión simplificadora del complejo entramado de relaciones sociales que constituyen las comunidades políticas, así como de la comprensión de sus fronteras y límites. Estos déficits analíticos repercuten en la capacidad crítica de tales propuestas normativas. La misma idea de «exclusión» como fuente de la injusticia debe ser cuestionada. Son posibles *otras perspectivas* que nos permitan una renovación de la crítica. Este capítulo estará dedicado a la perspectiva que podemos adoptar desde el paradigma de justicia democrática en relación con el límite de las comunidades políticas y las injusticias que sufren los migrantes al pretender desplazarse entre ellas.

La bibliografía igualitarista-liberal del siglo XX sobre justicia se ha desarrollado desde la concepción idealizada de que las sociedades para las que ideamos principios de justicia son sociedades cerradas y autosuficientes. Rawls es un claro ejemplo de ello. Esta literatura se basaba en el *modelo de contenedor* («container model») para pensar la relación entre la sociedad y el Estado (Beck, 2004, p. 140). No sólo se hacía coincidir el límite territorial del Estado con el conjunto de ciudadanos gobernados por el Estado, sino que suponía que todo participante involucrado y todo recurso empleado en los intercambios sociales permanecían dentro de este límite. Sólo los ciudadanos eran quienes tomaban parte en los intercambios sociales de su comunidad política y los recursos materiales empleados eran los que se extraían del territorio estatal. Se acompañaba a esta concepción descriptiva la idea normativa de que sólo los miembros de una comunidad política eran sujetos de justicia frente a su correspondiente Estado y frente al resto de

conciudadanos, y por consiguiente «los de fuera» no podían reivindicar justicia a «los de dentro» más allá de abstractos deberes de humanidad. «Los de fuera» se encontraban de hecho excluidos de las relaciones sociales que constituyen la comunidad política, por lo que estaba fuera de lugar reclamar justicia al Estado o a sus ciudadanos respecto a unas relaciones de las que no tomaban parte. Frente a tal exclusión, sólo cabría reclamar los derechos humanos que todo ser humano debe a cualquier otro independientemente de que compartan o no instituciones sociales o, en caso de que tal derecho no se reconozca, como es el caso, en los acuerdos internacionales como un derecho humano, el derecho (liberal) de cruzar libremente las fronteras para vivir en la comunidad política que uno decida (Cole, 2000). El objetivo de estas reclamaciones es que estas personas puedan dejar de ser «de fuera» para pasar a ser «de dentro» y, de este modo, poder disfrutar de todos los beneficios de la pertenencia a tal comunidad.

Adicionalmente, los filósofos que reflexionan sobre los migrantes se han apresurado en señalar que no todos los que residen en un Estado y participan plenamente en los intercambios sociales regulados por él son reconocidos como ciudadanos o sujetos de plenos derechos (Benhabib, 2005, pp. 106-108; Carens, 2013, pp. 1-4; Sassen, 2010, pp. 369-374; Velasco, 2016, pp. 147-153). Esta falta de reconocimiento impide que sean tratados como plenos sujetos de justicia, que tengan voz política y que sus reivindicaciones sean consideradas como plenamente legítimas. Se suele presuponer que el estado final al que deben tender los migrantes para que la resolución de sus injusticias, basadas como ya se ha comentado en la exclusión que sufren, sea posible, debía ser su integración plena en la comunidad política mediante la adquisición de la nacionalidad. Este constituye el sentido *teleológico* convencional que generalmente ha caracterizado el análisis y la interpretación de los «inmigrantes», según el cual, «it is presumed that there could be no other posible end for them than to settle permanently» (De Genova, 1998, p. 89). Se entiende de este modo el peso que autores como Juan Carlos Velasco (Velasco, 2016, pp. 56-236) o Joseph Carens (Carens, 2013, pp. 19-169) dan en sus obras a la cuestión de la nacionalidad y la integración en la comunidad política de destino. La otra cara de la moneda, el libre movimiento gracias a las fronteras abiertas, actúa como condición de posibilidad para que los migrantes puedan vivir donde quieran. Por todo ello, el remedio fundamental para las injusticias que sufren los migrantes consistiría, por un lado, en que puedan vivir donde quieran (superación de la exclusión que realizan las fronteras territoriales) y, por otro lado, en que sean reconocidos como plenos e iguales

sujetos de derechos en el Estado donde han decidido asentarse (superación de la exclusión que se realiza mediante la nacionalidad).

Sin embargo, al privilegiar la cuestión de la nacionalidad y de la integración en la comunidad política del Estado receptor, se adopta una visión limitada sobre la cuestión migratoria que sólo atiende a los migrantes «permanentes», a aquellos susceptibles de establecer un «vínculo fuerte» con la sociedad de acogida. Parecería que las injusticias políticas que sufren los migrantes que no buscan establecer lazos intensos o duraderos con el país receptor o que tienen claro que son nacionales de otro Estado, u otras personas sometidas de algún modo a una comunidad política pero que no residen en el interior de sus fronteras, fuesen inexistentes o irrelevantes. Reafirmando la orientación teleológica que hemos comentado, cuando estos migrantes «temporales» se convierten en objeto de atención, sin embargo, la pregunta fundamental vuelve a ser la misma: «when do workers admitted on a temporary basis acquire a moral right to remain permanently?» (Carens, 2013, p. 113). Las perspectivas sobre migración que acabamos de comentar dan demasiado peso a la dicotomía permanente/temporal (Sager, 2016, p. 48), y adoptan, por añadidura, el primero de estos polos como referencia privilegiada. Necesitamos una mirada sobre las migraciones más comprensiva que no interprete las injusticias de unas formas de migración según su parecido con un tipo privilegiado normativamente.

El problema de esta perspectiva sobre las injusticias de los migrantes es que se mantiene plenamente dentro del discurso liberal comentado al comienzo y que no desafía sus supuestos principales, estos son, que existe una clara distinción entre «los de dentro» y «los de fuera». No problematizan la concepción de las comunidades políticas como entidades claramente delimitadas por sus fronteras territoriales. De aquí, el «fetichismo borderológico» de la mayoría de los estudios sobre migración (De Genova, 2015, p. 3), obsesionados con las fronteras *que delimitan los Estados* y con su «apertura» como la más prometedora respuesta normativa que se puede ofrecer a los migrantes. Por ello, según estos autores, las injusticias que sufren los migrantes sólo se resolverían plenamente si son incluidos en «los de dentro» y dejan por lo tanto de ser excluidos por ser «los de fuera». Serán considerados «los de dentro» por residir permanentemente dentro de las fronteras territoriales del Estado, lo cual les permite participar en las redes de cooperación que conforman tal comunidad, de modo que sean susceptibles de ser

naturalizados¹⁸³. Como ya dijimos, desde esta forma de plantear la cuestión, las injusticias de los sujetos que no residen permanentemente ni quieren hacerlo, que sólo cooperan en aspectos concretos o que encuentran sus opciones estructuradas por Estados en los que ni siquiera residen, son sistemáticamente silenciadas.

Existe una poderosa corriente dentro del pensamiento político contemporáneo que, siguiendo a Carl Schmitt (Schmitt, 2009), comprende la distinción nosotros/ellos como el momento esencial de la constitución y mantenimiento de toda comunidad política (Laclau, 2005; Mouffe, 2005). Estas propuestas teóricas, sin embargo, «permanecen atrapadas en el mundo conceptual y en la trampa política del Estado moderno y son, precisamente, predicadas a partir de una distinción tajante entre un adentro y un afuera» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 195). En este capítulo se argumentará contra esta forma binaria de conceptualizar el mundo social, intentando ofrecer un modo alternativo de pensar. Se defenderá que las comunidades políticas son en realidad mucho más fragmentadas «que la comunidad soberana y delimitada que es identificada por los teóricos que la imaginan en estos términos» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 195). Lejos de esa visión de las comunidades políticas como relaciones cooperativas reguladas por un Estado y desarrolladas dentro de unas determinadas fronteras territoriales, para las que se puede decir con claridad quiénes pertenecen y quiénes no, lo que tenemos son complejas y desiguales relaciones entre diversos agentes dentro de amplias redes que exceden la comunidad política formal. Una comunidad política cuyos bordes, atendiendo a estas relaciones, se vuelven difusos.

En el primer apartado se expondrán las dificultades del discurso de la *exclusión* y se ofrecerá el concepto de *incorporación adversa* como una alternativa más adecuada para pensar los problemas de injusticia en el mundo contemporáneo. En el segundo apartado se propondrá una forma diferente a la expresada en estos párrafos introductorios de interpretar las comunidades políticas y sus límites, con la intención de comprender la posición que dentro de ellas adoptan los sujetos tradicionalmente situados fuera de ellas,

¹⁸³ Excepcionalmente Carens acepta que los hijos de emigrantes mantengan la nacionalidad y formen parte de la comunidad política de origen de sus padres, a pesar de no residir allí. Ello se debe, según este autor, a que sus familias pueden decidir volver al país de origen o a que mantengan una fuerte vinculación con el Estado y la cultura de sus padres, lo cual hace posible que en el futuro puedan desear volver a residir en él. Con el tiempo, sin embargo, y en la siguiente generación, esta vinculación se desvanece y el derecho a mantener la nacionalidad de los abuelos migrantes se vuelve problemático (Carens, 2013, pp. 26-30). El fundamento de la membresía es, según este autor, la residencia dentro de los límites territoriales del Estado (id., 158).

en particular los migrantes. En el tercer apartado se presentará un esquema analítico sobre cómo tratar desde la comprensión ganada en estos apartados el caso de las injusticias que sufren los migrantes y se aplicará este esquema a un ejemplo ficticio inspirado en casos reales.

7.1. SOBRE EL DISCURSO DE LA EXCLUSIÓN EN UN MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

Los conceptos y discursos mediante los que enmarcamos el mundo son piezas decisivas para toda filosofía crítica que pretenda no sólo hacer un análisis agudo de la realidad, sino especialmente cambiar las cosas. Para comprender una realidad abrumadoramente compleja, el primer paso de la humanidad siempre ha sido reducir la complejidad proyectando marcos conceptuales. Frente a esto, sin embargo, la labor fundamental es determinar «what reductions of complexity will make best sense of the contemporary world and which ones are leaving out too many tones and voices» (Wimmer y Schiller, 2002, p. 235). Si queremos herramientas conceptuales capaces de transformar el mundo, deben estar bien ajustadas a nuestra realidad contemporánea, reduciendo la complejidad pero no a costa de cercenar sus rasgos fundamentales. Los discursos son productos históricos, herramientas diseñadas para comprender y/o transformar un momento concreto de la historia. Por otro lado, los discursos, en particular los hegemónicos dentro de una sociedad, están fuertemente afectados por las relaciones de poder. Pueden emplearse para ocultar rasgos esenciales del mundo de cara a facilitar la explotación, la subordinación o la dominación. La evaluación de los discursos es una labor necesaria si queremos realmente aspirar a una teoría crítica que nos mueva en una dirección emancipatoria y que nos ayude en «el autoesclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos» (Marx, 2014).

En la línea con lo señalado, el objetivo de este apartado es someter a crítica el discurso de la exclusión social. Comenzaremos exponiendo algunos rasgos centrales de nuestro mundo en globalización para, a continuación, ofrecer las razones que hacen a este discurso profundamente inadecuado. Distrae la atención de características fundamentales de este mundo, de modo que puede ser instrumentalizado para ocultar relaciones que se encuentran a la base de la explotación, la dominación o la subordinación. Frente a este

discurso se propondrá otro que podría evitar estos peligros, el de la *incorporación adversa*.

7.1.1. La globalización

Bajo el término «globalización» se subsume actualmente un conjunto muy amplio de fenómenos o procesos. Las caracterizaciones que se han ofrecido son muy diversas, así como diversas son las consecuencias que sobre el mundo o sobre nuestra forma de entenderlo se les imputa a tales fenómenos. Diversos autores coinciden en concebir la globalización de un modo muy general y abstracto como un proceso a través del que se está produciendo un aumento de la densidad, la frecuencia, la amplitud, la profundidad y la velocidad de las interconexiones sociales a nivel global (Giddens, 1994, pp. 67-68; Held et al., 2002, p. xxx; Walby, 2009, p. 36). Ante esta caracterización, no obstante, rápidamente debemos alertar en contra del «naïve post-world “borderless” world» (Johnson et al., 2011, p. 61), la tendencia a entender el «nivel global» como un espacio homogéneo y autónomo, unitario e hipermóvil, como el nivel propio en el que tuviese lugar la globalización, desconectado de otros espacios como el local o el nacional (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 245; Sassen, 2010, pp. 478-479; Urry, 2005c, p. 40). Antes bien, los procesos globales implican un entrelazamiento entre estos niveles, una constitución mutua entre ellos (Schiller, 2010, p. 117). El concepto de la globalización, ante todo, nos empuja a rechazar la idea de que los procesos sociales relevantes para los individuos son los que encuentran su lugar exclusivo en el marco nacional (Sassen, 2007, p. 11), una suposición fundamental dentro del marco conceptual «keynesiano-westfaliano» que dominó el discurso filosófico-político desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el final del siglo XX (Fraser, 2008a, pp. 31-39). En contra de esta suposición, sólo podremos comprender el mundo contemporáneo reconociendo la posibilidad de que aspectos de lo tradicionalmente caracterizado como local pertenezca simultáneamente a varias escalas (Sassen, 2010, p. 457), de que lo global sólo sea posible a través de su materialización en lo local o en lo nacional, de que algunos componentes de lo tradicionalmente caracterizado como nacional deba ahora pensarse como algo desnacionalizado (id., 222-271) o de que los nuevos sitios de la globalización no se definan mediante las fronteras tradicionales (Sassen, 2015b, pp. 179-184). Por todo ello, «una de las principales características de los procesos de globalización contemporáneos consiste en la continua transformación de las diferentes escalas geográficas cuya estabilidad ya no puede ser dada por hecho» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 85)

No debemos perder de vista, además, que aunque no sea el único elemento relevante (Harvey, 2017, pp. 227-228), las dinámicas económicas son las que condicionan con más fuerza las características y la desigual geografía de la actual fase de la globalización (Harvey, 2010, pp. 140-183). Si bien la globalización, tal como señaló Marx, siempre fue una exigencia de las dinámicas expansionistas del capital (Marx y Engels, 1976, pp. 27-28), las transformaciones estructurales que ha vivido el orden sociopolítico en las últimas décadas ha conferido un nuevo ímpetu a lo económico en el papel de guía de las relaciones y transformaciones globales.

Tampoco hay que olvidar que la fase actual de la globalización se ha producido en el contexto de la conquista de la hegemonía ideológica de un nuevo modo de entender la organización política, el neoliberalismo, el cual «is reconfiguring relationships between governing and the governed, power and knowledge, and sovereignty and territoriality» (Ong, 2006, p. 3). De acuerdo con ese nuevo orden neoliberal, el capital debía verse liberado de los tradicionales impedimentos y controles a los que en el modelo keynesiano-westfaliano el Estado le había sometido; la competencia y el emprendimiento debían convertirse en reglas fundamentales para la constitución, ya no solo del mercado, sino de la identidad de cualquier agente social; el Estado debía privatizar e introducir en el mercado cualquier bien o sector que aún no se encontrase bajo sus leyes; incluso la racionalidad aplicada en el ejercicio de la soberanía estatal debía transformarse a imagen de la gestión económica de la empresa privada, dando origen a una gobernanza por parte de expertos (Brown, 2003; Harvey, 2011, pp. 73-76). La racionalidad económica se convierte en modelo de la racionalidad y los logros macroeconómicos en la nueva forma de legitimación política. Estas transformaciones de la racionalidad ética y política se fundamentan sobre un proyecto para lograr unas dinámicas de acumulación capitalista que aumenten el capital acaparado y el poder de las élites económicas (Harvey, 2011, pp. 24-26). El incremento exponencial de la riqueza del 0,1% de la población global que compone el segmento más rico y el estancamiento o empobrecimiento de la clase media desde los años ochenta del pasado siglo (Alvaredo et al., 2018) constituye un indicio del triunfo mundial de esta ideología, que sin excesiva controversia puede interpretarse como la ideología que orienta la globalización económica dominante.

Por todo ello, el papel y la realidad del Estado se han transformado profundamente. No se trata tanto de que el Estado haya perdido poder, sino de que su forma y ámbitos donde ejercerlo se han reconfigurado. La globalización ha ampliado el tipo de actores relevantes

en los procesos de toma de decisiones y de implementación de políticas, del mismo modo que ha complejizado el tipo de interacciones posibles. Todo ello sería más adecuadamente descrito como «a process of coevolution between a variety of entities» que como procesos de erosión o disminución (Walby, 2009, p. 43). A lo largo de estos procesos, algunos países han ganado más poder mientras que otros lo han perdido, del mismo modo que algunas actividades del Estado han sido fortalecidas mientras que otras se han visto debilitadas (Ong, 2006, p. 75). Para comprender los efectos de la globalización sobre los Estados debemos, además, dejar de ver a estos como agentes unitarios y verlos, más bien, como un complejo ensamblaje de instituciones, funciones y componentes. Podremos entonces percibir que la globalización devalúa o vuelve innecesarios algunos de ellos, mientras que potencia y resignifica otros (Sassen, 2010, pp. 284-288).

Más decisivo, no obstante, es que la globalización ha abierto nuevos ámbitos para la gestión estatal –nuevos espacios políticos y tecnologías de poder heterogéneas y no convencionales- y ha ampliado el marco respecto al que pueden y deben evaluar las consecuencias de sus decisiones (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 225-229; Ong, 2006, pp. 75-77). El Estado no es una víctima de la globalización, sino un cooperador necesario, pues de él depende aún el marco regulatorio de los espacios en los que cualquier fenómeno global debe encontrar asiento (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 234). Al fin y al cabo, la nueva geografía que requieren los procesos económicos globales debe ser creada, y en ello la participación del Estado es fundamental, incluso para decretar su propia retirada (Sassen, 2010, p. 340)¹⁸⁴. El espacio de las cuestiones que se abren a la intervención estatal se expande hasta niveles nunca alcanzados anteriormente. La participación en comisiones intergubernamentales y en negociaciones transnacionales se vuelve una labor cotidiana. Se ponen a su disposición herramientas que trascienden o difuminan los tradicionales límites del espacio nacional (externalización de dispositivos fronterizos y de control, zonas económicas especiales, marcos regulativos y agencias de control y decisión supranacionales, etc.). Por todo ello podría decirse que la globalización no limita necesariamente el ámbito de acción de los Estados, sino que, más bien, la expande enormemente (Held et al., 2002, p. 548). El neoliberalismo, como claramente

¹⁸⁴ En este contexto de la necesaria construcción material de los procesos globales, además del papel de las instituciones del Estado debe también ser señalada la importancia de las administraciones locales. Las relaciones sociales y de poder de la fase actual de la globalización forman una masa crítica en los centros urbanos, de aquí que la labor de definición y redefinición de estos en su conexión con lo global constituya un momento fundamental (Ong, 2011).

vio ya Foucault, no se apoya en la reducción de la actividad del Estado, sino que espera de este “una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” (Foucault, 2012, p. 138). Pero esta intervención, eso sí, debe estar guiada por la racionalidad económica, lo que en las condiciones actuales de la globalización significa que los Estados «are compelled to be flexible in their conceptions of sovereignty and citizenship if they are to be relevant to global markets» (Ong, 2006, p. 76).

La globalización señala el reforzamiento de un nivel de integración sistémica por encima del tradicional marco estatal, pero este espacio global está caracterizado por una enorme complejidad y heterogeneidad (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 119; Urry, 2005c, pp. 1-16). Por un lado, los agentes relevantes a nivel geopolítico se han diversificado. Frente a la antigua concepción de las relaciones internacionales como interacciones sólo entre Estados movidos por la consecución de sus propios intereses, hoy se insiste en un pensamiento transnacional que pone el foco en las múltiples relaciones establecidas con múltiples fines entre diversos agentes: Estados, individuos, compañías privadas transnacionales, agencias intergubernamentales, grupos privados de interés, instituciones internacionales, tribunales de justicia supranacionales, ONGs, etc. (Rodrigo, 2016).

Por otro lado, esta diversificación también se refleja en el funcionamiento del capitalismo global. Frente a la tradicional imagen marxista del obrero industrial como figura paradigmática de la clase trabajadora, la flexibilidad demandada por la globalización neoliberal ha impuesto una multiplicación de los tipos de trabajo, de producción, de consumo, etc., que se traduce en una multiplicación de las posiciones subjetivas y experiencias vitales de los individuos que constituyen la fuerza de trabajo del capitalismo global (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 111-117).

Tales procesos de multiplicación sólo son posibles mediante una diversificación de los estatus legales de las personas y de los marcos regulatorios que se imponen sobre zonas acotadas aún dentro de un mismo Estado (Ong, 2006, pp. 77-79). El espacio político de los Estados tiende a fragmentarse en diversas zonas donde se aplican regulaciones especiales en función de su potencial económico frente a los mercados globales. Emergen de este modo lugares estratégicos que suponen una desconexión de algunos subcomponentes del Estado del esquema estatal general orientado a lo nacional (Sassen, 2010, pp. 332-341). Tal fragmentación se acompaña por una diversificación de los estatus de los residentes en los Estados, a los que corresponderían diferentes derechos y modos

de gestión, de cara a maximizar su potencial productivo según las exigencias del mercado. El ejemplo paradigmático de estos procesos son las *zonas económicas especiales* (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 254-271; Ong, 2006, pp. 97-118), los enclaves industriales ubicados en espacios fronterizos (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 271-278) o las zonas francas portuarias (id., 240-242). Lo peculiar de estos espacios es su interconexión en redes creando una compleja geografía que no puede comprenderse desde el marco territorial del Estado-nación. Por otro lado, no debería creerse que la diversificación de las redes globales se desarrolla al margen de las particularidades culturales de cada región sobre las que se asientan, como si estuviesen construidas por sujetos «cosmopolitas» más allá de adscripciones particulares. Todo lo contrario, en su configuraciones concretas las redes del mercado global tienden a asumir rasgos etnicizados que refuerzan los estereotipos culturales y de género (De Genova, 1998, pp. 102-106; Ong, 1999, pp. 3-5; 2006, pp. 122-123)¹⁸⁵. Todos estos procesos generan una geografía caracterizada por múltiples espacialidades y temporalidades que rompen con la unidad que previamente se presuponía al Estado-nación (Harvey, 2017, pp. 179-182; Sassen, 2010, pp. 483-497).

A esta diversificación de los espacios, sistemas regulatorios y agentes que fragmentan internamente el Estado-nación, hay que añadir todo aquel otro conjunto de regulaciones supranacionales que condicionan y se superponen con las regulaciones estatales, así como la creciente importancia que están adquiriendo las regulaciones privadas para gestionar diversos ámbitos sociales (Sassen, 1999, pp. 411-414). Han surgido nuevas fuentes de autoridad privada, pero estas no pueden entenderse simplemente como una fuerza externa que limita al Estado, sino que más bien se trata de productos endógenos que o bien son frutos de una calculada retirada reguladora (privatizadora) del Estado o bien son incorporados como parte de la política y los objetivos públicos (Sassen, 2010, pp. 279-282).

La fase actual de la globalización ha traído consigo una profunda transformación y complejización del contexto estructural dentro del que cualquier agente interactúa. Los

¹⁸⁵ Como ejemplo podemos mencionar los numerosos pequeños talleres manufactureros de bienes electrónicos en California, subcontratas de grandes corporaciones como Intel o Hewlett-Packard, dirigidos por hombres asiáticos que emplean a mujeres también asiáticas. Estas mujeres, «lacking linguistic and other skills in the larger market arena, find an ethnicized channel to job opportunities in high-tech enclaves. They are disciplined through ethnic norms of unequal reciprocity, respect for male authority, and grateful tolerance of low wages and routine overtime» (Ong, 2006, pp. 129-130).

sistemas normativos se han diversificado. Los marcos dentro de los que encuadrábamos las relaciones sociales se han desestabilizado. Ya no es evidente que el marco prioritario de análisis sea el del Estado o que podamos limitarnos a algún marco en particular. Más bien, parece que lo razonable sería presuponer que múltiples dinámicas y niveles de análisis intersecan en cada caso concreto examinado o susceptible de examen. Las relaciones sociales que mantiene todo agente se han diversificado, heterogeneizado y complejizado y ya no es posible presuponer que se mueven en los mismos marcos que los de sus vecinos ni que se encuentran plenamente contenidas dentro de las fronteras territoriales del Estado-nación. Si son los procesos sociales los que crean, sostienen y disuelven el espacio y el lugar, tal diversificación significará la coexistencia de múltiples espacialidades que «socava cualquier sentido unitario y simple de lugar» (Harvey, 2017, p. 219). Los agentes involucrados en la toma de decisiones se han heterogeneizado, como también lo han hecho las dinámicas del capital, las formas de trabajo y de producción, las configuraciones geográficas¹⁸⁶, así como las subjetividades en las que necesariamente está arraigada toda fuerza de trabajo. Sin duda todas estas transformaciones nos deberían empujar a poner en cuarentena los viejos conceptos políticos heredados del pensamiento westfaliano-keynesiano: la unidad del Estado nacional, las nociones de ciudadanía y de soberanía, la correlación entre Estado y sociedad, etc. Si, por otro lado, la justicia atiende a la injusticia que se genera en relaciones sociales concretas, no será ya posible restringir las exigencias de la justicia a las fronteras formalmente definidas de las comunidades políticas.

Aunque se volverá a esto más adelante en relación con el discurso de la exclusión, para concluir estas reflexiones sobre la globalización debemos insistir en *no* comprender la «diversificación», «heterogeneización» o «complejización estructural» a las que se acaba de hacer mención como una simple afirmación de la diversidad en sí. Todo lo contrario, es fundamental añadir que aquí no estamos ante la simple diversidad, sino ante radicales *desigualdades* de poder. No es necesario repetir las estadísticas sobre la desigualdad económica en el mundo global para entender que tales desigualdades también se reflejan

¹⁸⁶ Mientras que la bibliografía de los años noventa sobre globalización incidía en el «fin de la geografía» y de las distinciones entre el «aquí» y el «allí» (Bauman, 2015, pp. 13-38), estudios más actualizados sobre estos procesos insisten en la conclusión contraria, esto es, que el desarrollo geográfico desigual no es tan sólo un resultado de la globalización, sino una fuerza impulsora fundamental, así como que los lugares concretos y sus cualidades específicas adquieren una importancia decisiva, pues incluso pequeñas diferencias en ellas pueden tener grandes efectos en el movimiento del capital global (Harvey, 2010, pp. 161-162; 2017, pp. 79-82; Ong, 2011, pp. 11-13).

en lo político y en cualquier ámbito de lo social (Alvaredo et al., 2018). Los diversos y heterogéneos agentes mencionados ante todo se caracterizan por las profundas desigualdades de poder de todo tipo entre ellos, ya estemos hablando de Estados, ciudadanos, agentes económicos o trabajadores. Los múltiples órdenes estructurales e institucionales que dan forma al mundo global responden a las decisiones de unos más que de otros y se encuentran definidos para favorecer a algunos más que a otros. Esto que parece tan obvio se olvida con demasiada frecuencia, muchas veces porque es ocultado por los discursos que despreocupadamente enarbolamos.

7.1.2. El discurso de la exclusión social

El concepto de exclusión social se emplea para designar al conjunto de «mechanism whereby individuals and groups are excluded from taking part in social exchanges, and from the component practices and rights of social integration and identity» (Andersen y Siim, 2004, p. 6). Este concepto, «in the strict sense implies a division of the population into two strict categories, placing the “excluded” outside of the functioning of society, having neither the rights nor the ability and resources necessary to play a role in the collectivity» (Castel, 2007, p. 34). El discurso de la exclusión tiene su origen en Francia en los años setenta del siglo pasado, en el contexto de los Estados de bienestar europeos (Hickey y Du Toit, 2007, p. 2). Para los años noventa se había convertido en el discurso dominante en Europa sobre la pobreza y empezaba a generalizarse para contextos no europeos, llegando a eliminar términos tales como «pobreza» o «explotación» de los discursos en torno a los objetivos de las políticas públicas y sobre las causas del empobrecimiento (Du Toit, 2004b, p. 988; Hickey y Du Toit, 2007, p. 5; Phillips, 2013, p. 175). El concepto de la exclusión encuentra su contexto propio de aplicación en «the persistence of pockets of poverty in fairly homogeneous, wealthy countries» (Du Toit, 2004b, p. 988), grupos sociales a los que había que responder mediante su inclusión en la normalidad de la nación, en el seguro abrigo de sus esquemas de protección social.

El discurso de la exclusión en sus formas más comunes implica lo que se ha venido denominando a «residual approach», según el cual la pobreza es «a consequence of being left out of development processes, and contains the assumption that development brings growth and that what is required is to integrate people into markets» (Hickey y Du Toit, 2007, p. 5). La pobreza surgiría entonces en aquellos contextos sociales que han quedado como un residuo no incorporado a los más generales esquemas y procesos de desarrollo.

La *exclusión* de los mercados, de los programas sociales, de los esquemas formales de derechos, de grupos sociales particulares, de bienes sociales específicos, etc., en general «of the functioning of society», se considera la causa directa de la pobreza. Este concepto sirve como etiqueta general bajo la cual muy diversos procesos socio-estructurales son unificados. Bajo esta categorización se supondría que es simplemente su carácter excluyente lo que les conecta casualmente con la pobreza, mientras que la forma y mecanismos específicos de esta conexión se dejan sin analizar. «It is not disputed that discrimination, racism, gender oppression –and many other processes and practices that link local history, culture, social identity and power- play a major role in entrenching poverty and inequality (...) The problem lies with the fact of re-naming involved in the assumption that these processes are all ultimately “about exclusion”» (Du Toit, 2004b, p. 1000).

Ante el problema de la exclusión, la solución está clara: la *inclusión* (en el mercado, en los proyectos de desarrollo, en las políticas sociales, en la «ciudadanía», en la fuerza de trabajo, etc.). Frente al mal de la exclusión, el bien de la inclusión¹⁸⁷. Esta oposición debe ser puesta en cuestión (Mezzadra, 2005, p. 29). En el contexto actual de la globalización, esta aproximación «residual» ha caracterizado las aproximaciones ortodoxas a la reducción de la pobreza de las instituciones internacionales como el Banco Mundial, «where development is understood to be about the expansion and deepening of globalization, and the extension of participation in those processes through employment» (Phillips, 2013, p. 175). En un mundo global, si la exclusión de sus procesos económicos es la causa de la pobreza crónica global, entonces la respuesta parecería deber ser la inclusión de todos ellos en una globalización que debe ampliarse tanto extensiva (incorporar los espacios residuales que aún quedan fuera) como intensivamente (complejizarse internamente para crear diferentes hábitos de consumo para sujetos múltiples e incorporar en el mercado lo que aún permanece fuera de este).

Pues bien, en este apartado se defenderá que haríamos bien en rechazar este discurso de la exclusión-inclusión si queremos desarrollar una filosofía crítica y emancipadora para el momento actual. El problema no consiste simplemente en la exportación acrítica que ha sufrido este discurso entre diferentes contextos culturales y políticos, desde los debates en torno a políticas públicas de los Estados de bienestar europeos a los debates sobre la

¹⁸⁷ En adelante, para enfatizar esta doble dirección interna del discurso que estamos analizando, nos referiremos a él como el «discurso de la exclusión-inclusión».

pobreza crónica global (Hickey y Du Toit, 2007, p. 3). El problema es más de fondo. Se trata de que este discurso de la exclusión-inclusión se basa en una ontología social simplista, completamente inadecuada para abordar las relaciones sociales de un mundo en la actual fase de la globalización. Como veremos, ni para los sujetos paradigmáticamente «excluidos» del mundo global como pueden ser los migrantes irregulares o las personas que caen dentro de lo que se denomina pobreza crónica, este discurso es adecuado, sino que más bien contribuye precisamente a invisibilizar los mecanismos sociales que fundamentan su situación. Ni la exclusión puede pensarse como la causa de sus problemas ni la inclusión puede entenderse como el bien del que carecen. El discurso de la exclusión-inclusión se basa en formas de entender el mundo y marcos explicativos y descriptivos, en idealizaciones sobre la sociedad o sobre la ciudadanía, en oposiciones conceptuales binarias y distinciones rígidas, etc., que se han vuelto insostenibles en el mundo contemporáneo. En nuestro contexto socio-político, «sobre todo (hay) una zona gris en la que figuran individuos que no están ni completamente incluidos ni completamente excluidos (...) Lo que de nuevo significa que las reglas de inclusión no son lisa y llanamente lo contrario de las reglas de exclusión» (Balibar, 2013, pp. 121-122). Mientras que posiblemente es cierto que nuestro mundo siempre se ha caracterizado por esta zona gris, las características del contexto actual hacen especialmente urgente que nuestras teorizaciones respondan a ella, si no queremos enarbolar abstracciones inservibles o incluso perjudiciales, que obren a favor del reforzamiento del *statu quo*. Se enumerarán a continuación algunos problemas de este discurso.

a. La idealización de lo político

Tiene pleno sentido que el discurso de la exclusión-inclusión surgiera en el contexto del Estado de bienestar europeo de los años setenta. En aquella época el pensamiento sociológico y filosófico-político estaba dominado por lo que se ha denominado «nacionalismo metodológico», el cual puede definirse del siguiente modo:

«Methodological nationalism is a stance in the social sciences that unjustifiably presupposes the nation state, uncritically treats it as the natural form of social organization and/or reifies it. The nation state is assumed to completely control geographical space and is treated as synonymous with society. Methodological nationalism leads to a fundamental misunderstanding of the nature of social reality by failing to recognize transnational, sub- and supra- state organizations, and by not taking into account how

nations are situated in and constituted by local, transnational and global forces» (Sager, 2016, p. 43).

El nacionalismo metodológico permitía una fácil y rápida respuesta a la pregunta fundamental: «¿en qué incluir?». El Estado nacional se hacía coextensivo con una sociedad delimitada, culturalmente homogénea y organizada por una estructura sociopolítica cuyos rasgos generales, características y límites no eran problematizados (Beck, 2004, pp. 140-143). En este contexto, el discurso de la exclusión-inclusión podía proyectar una «normalidad» social identificada por la sociedad nacional y la participación en las estructuras socio-económicas del Estado de bienestar. Este es el origen de una de las características más notables que operan a su base: «mainstream society is conceived to be normal; exclusion from it is supposed to be the problem. Sometimes this excluded group may even be “pathologized” and seen as deviant» (Du Toit, 2004b, p. 1001). Sin embargo, en el contexto fragmentado y heterogéneo de la globalización que hemos descrito al comienzo tales suposiciones se vuelven insostenibles.

El discurso de la exclusión-inclusión se fundamenta sobre una narrativa moral que presupone acríticamente aquello en lo que incluir. Esta inclusión como regla general es considerada en los discursos hegemónicos sobre desarrollo y pobreza un indiscutible bien social (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 25). Estos se desarrollan «in terms of implicit normative assumptions about how social life should be organized» (Hickey y Du Toit, 2007, p. 3). Al asumir un supuesto trasfondo evidente, no problematizado ni problemático en el que incluir, se adopta una posición paternalista y condescendiente hacia los «excluidos» mismos, cuya *agencia* o papel político en este proceso es negada ante el supuesto básico de que «nosotros» conocemos de partida dónde ellos quieren, pueden y necesitan ser incluidos (Du Toit, 2004a, p. 29). Tal vez esto podía tener sentido dentro del modo keynesiano-westfaliano de entender el mundo y su correspondiente nacionalismo metodológico que aun mayoritariamente se aceptaba dentro de los Estados de bienestar europeos de los años setenta (id.). Pero en el mundo fragmentado, conflictivo y heterogéneo de la globalización, en el que no se puede presuponer entornos sociales y políticos acotados, homogéneos e incontrovertidos en los que incluir, necesitamos un marco conceptual más complejo. El discurso de la exclusión simplifica en exceso la realidad social al basarse en «an unhelpfully monolithic and homogeneous conception of the nature of broader society» (Du Toit, 2004b, p. 1005). Por ello, como veremos más

adelante, colabora en la ocultación de las complejas relaciones de poder del mundo en globalización.

b. La fragmentación del espacio de la globalización

Como hemos visto, la globalización se caracteriza por la multiplicación y heterogeneización de los espacios normativos, de los procesos y modos de producción, de las figuras del trabajo, de las subjetividades relacionadas con ellas, etc. En este contexto de fragmentación, las clásicas nociones de ciudadanía, de homogeneidad nacional, de integridad legal y exclusividad soberana dentro del territorio nacional no pueden seguir siendo asumidas acríticamente. Sobre este trasfondo, las preguntas en torno a quién y en qué incluir se vuelven enormemente problemáticas.

Ya no se puede presuponer una rígida distinción entre el interior y el exterior de la sociedad y su correspondencia con el Estado-nación. En este sentido, «la asociación moderna de lo social con lo político, a través de la mediación de la nación y del Estado, no puede ser asumida en un tiempo en el que los procesos y agentes de conexión transnacional permiten la emergencia de nuevos ensamblajes de territorio, autoridad y derechos» (Mezzadra y Neilson, 2014, p. 9).

La figura del ciudadano-trabajador (asalariado), exclusivamente en torno a la cual giraba la idea del «funcionamiento» de la sociedad en la época del «capitalismo organizado de Estado» del período de posguerra (Fraser, 2009, pp. 89-92), empieza a ser definitivamente desarticulada (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 283). Las críticas feministas, según las cuales esta figura servía para invisibilizar el trabajo de reproducción de la sociedad generalmente realizado por mujeres y privilegiar a los hombres que realizaban el trabajo productivo fuera del ámbito doméstico, se han visto reforzadas por la heterogeneización, flexibilización y precarización del trabajo que son exigidas por la globalización neoliberal. Ante esta desarticulación, se vuelve problemática la idea de la inclusión a través del trabajo que se presupone en los discursos dominantes de la exclusión-inclusión (Phillips, 2013, p. 175). Lo relevante serían las cualidades de las relaciones que fundamentan las heterogéneas (y desiguales) formas de trabajo y no la simple inclusión en un mercado en el que el trabajo ya no asegura en muchos casos la subsistencia familiar y menos aún la participación social como ciudadanos iguales.

Pero el nacionalismo metodológico no sólo implicaba una conexión entre el trabajador y el ciudadano, sino de un modo más general un isomorfismo entre ciudadanía, soberanía, grupo de solidaridad y nación, desarrollado en un espacio territorial delimitado por las fronteras estatales. Este isomorfismo, en el que todos los miembros debían «incluirse», era el que garantizaba el correcto «funcionamiento» de la sociedad. Según este «container model of society» (Beck, 2004, p. 140), «the translation is almost one to one: the citizenry is mirrored in the concept of a national legal system, the sovereign in the political system, the nation in the cultural system and the solidary group in the social system, all boundaries being congruent and together defining the skin holding together the body of society» (Wimmer y Schiller, 2002, p. 227). La frontera territorial del Estado se hacía coincidir con los bordes de la sociedad (Schiller, 2010, p. 110). El problema es que los desarrollos del actual mundo en globalización hacen que este isomorfismo no sea más que una caricatura insostenible. Lo que debemos ahora cuestionarnos es «si todavía tiene sentido tratar de unir nuevamente estas figuras» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 287).

El territorio de soberanía estatal como un espacio sometido a una misma estructura normativa, como un espacio homogéneo en el que todos los ciudadanos son incluidos como iguales (o deben serlo si se encuentran «excluidos»), ha entrado también en crisis. El interior del espacio político nacional, que antes se consideraba homogéneo, se fragmenta normativamente (Ong, 2006, pp. 77-78). Algunas de las instituciones del Estado que antes se encontraban invariablemente orientadas a la regulación de un espacio nacional homogéneo se reorientan hacia la constitución de lo global a través de procesos de privatización y desnacionalización, estableciendo lógicas de soberanía diversas y diferentes ensamblajes de territorios, autoridad y derechos, que también se traducen en diferentes composiciones de espacio-tiempo (Sassen, 2010, pp. 473-497). Tal como señala Ong (2006), la excepción [en el sentido acuñado por Schmitt y Agamben de suspensión de las protecciones de la ley para un caso o en un espacio acotado (Agamben, 2006, pp. 27-33)] adopta un papel estructural fundamental en el funcionamiento de la globalización neoliberal. En un espacio global que no se caracteriza por la homogeneidad sino por una heterogeneidad de enclaves concretos conectados entre sí a modo de nodos disímiles, la racionalidad gubernamental busca articular su geografía de un modo diferencial según la potencialidad de cada zona ante al mercado global. Las zonas francas portuarias constituyen un ejemplo histórico de esta fragmentación territorial-normativa (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 240-243). Las «zonas económicas especiales»

constituyen el ejemplo paradigmático de la forma actual de la globalización (Ong, 2006, pp. 97-118). Si negativamente estas zonas se definen como espacios sobre los que no se aplican ciertas leyes nacionales, Ong insiste en que positivamente estos espacios se diseñan para «promote opportunities to upgrade skilled workers, to improve social and infrastructural facilities, to experiment with greater political rights and so on» (id., 78). La pregunta aquí también debe ser, parafraseando a Mezzadra y Neilson, si tiene sentido tratar de volver a proyectar ese fondo homogéneo de «normalidad» social en el que todos deben ser incluidos. Este fondo, al menos, no debería presuponerse como no controvertido.

c. La invisibilización de las dinámicas estructurales de la desigualdad

Al presuponer que lo malo es la exclusión respecto de los sistemas e intercambios sociales, frente a lo cual la inclusión en los mismos sería la justa respuesta, el discurso de la exclusión-inclusión «can serve to distract attention from overall and systemic dynamics of inequality, impoverishment, and conflict within those larger formations themselves» (Du Toit, 2004b, p. 1001). En el contexto del incuestionable dominio de la racionalidad economicista dentro de la actual forma neoliberal de la globalización, el discurso de la exclusión-inclusión contribuye de dos modos a la justificación y reforzamiento de sus dinámicas. Por un lado, sirve para legitimar la perspectiva de los actores hegemónicos de este tipo de globalización, según la cual la falta de desarrollo y la pobreza se debe precisamente a la exclusión respecto a estos procesos. El discurso de estos agentes es sencillo: si queremos favorecer el desarrollo y erradicar la pobreza, se debe lograr la inclusión de todos en los procesos de la globalización. ¿Pero qué ocurriría si fuesen estos mismos procesos las causas de la pobreza y de la falta de desarrollo? Es decir, ¿qué ocurriría si estos procesos fuesen en sí mismos explotadores? Pues bien, como se señaló antes, el discurso de la exclusión ha servido precisamente para dejar de lado en los discursos públicos los conceptos de pobreza o explotación y legitimar «an approach to poverty based on the extension of market forces» (Phillips, 2011, p. 390).

Un segundo sesgo del discurso de la exclusión-inclusión se manifiesta en su habitual denominación de «exclusión *social*». Este discurso pretendería atacar los sistemas que impiden el pleno desenvolvimiento de los agentes en el funcionamiento de la sociedad, pero mediante esta denominación se presupone que aquello que se opone a este fin son «the result of extraneous social factors –racism, culture, ideology, policy or politics- that

undermine “normal” participation in the workings of an economy that is seen as value-free and intrinsically neutral» (Du Toit, 2004b, p. 1002). Ante todo, recordando la cita de Castel, la sociedad es una máquina con esenciales «functionings», la exclusión de los cuales se concibe como conceptualmente incompatible con la participación o inclusión en la sociedad. Estos funcionamientos son algo neutral y necesario, y los conflictos y problemáticas relaciones de poder que causan su mal funcionamiento responden a una esfera «social» al margen de sus reglas. De acuerdo con Du Toit, esto denota una concepción funcionalista de los procesos sociales y un crudo economicismo (id.). Lo que falta aquí es un análisis del modo en que estos factores sociales, culturales o políticos siempre han estructurado lo económico: «to see these as “distorting” markets and economies, leading to their “failure” to fulfil their “function” is to divorce analysis from reality –and to be in danger of becoming blind to the extent to which these markets’ and institutions’ existence and functioning are inextricably caught up in the realities of conflict, unequal power relations and historical legacies of violence and dispossession» (id.).

d. La insostenible dicotomización entre la exclusión y la inclusión

Pero en un nivel más general debemos preguntarnos si es adecuado explicarnos la situación de los «pobres globales», de las zonas que no han alcanzado un grado de desarrollo mínimamente aceptable en comparación con otras o, en general, las diversas injusticias que sufren las personas o grupos sociales como si sus causas se encontrasen en su «exclusión» o «desconexión» respecto a las dinámicas sistémicas de nuestras sociedades en globalización. Esta explicación, la propia del discurso de la exclusión-inclusión, se basa en una muy deficiente comprensión de estas dinámicas o en su ideológico «blanqueamiento». En contra de lo que este marco de análisis quiere hacer creer, la pobreza, la falta de desarrollo, la desposesión o la «irregularidad» de muchas personas empujadas a migrar no son productos accidentales, externos, de las dinámicas económicas de la globalización, sino sus productos y sus condiciones normales de funcionamiento (Du Toit, 2004b, p. 1002).

Tal como vimos en la cita de Castel, este discurso se basa en una estricta separación conceptual entre los incluidos y los excluidos, entre el «adentro» y el «afuera» del funcionamiento de la sociedad. Esta categorización desfigura y oculta la compleja causación estructural de los fenómenos sociales y limita la potencialidad de los análisis

en el contexto de la globalización (Bracking, 2003, p. 5). No debemos olvidar el carácter *relacional* de la pobreza, el hecho de que la pobreza de algunos provee la condición necesaria para la producción de oportunidades privilegiadas para otros (Mosse, 2010, pp. 1156-1159). No podemos individualizar la pobreza, en la línea de la economía neoclásica y los modelos de elección racional, viéndola como disfunciones temporales de una supuesta igualdad política inclusiva y causada simplemente por las malas elecciones o hábitos personales de algunos (ignorando el trasfondo estructural o presuponiéndolo como algo neutral), ni podemos excepcionalizar la pobreza como si fuese algo ajeno al funcionamiento normal de los mercados (Bracking, 2003, pp. 6-7; Mosse, 2010, pp. 1157-1158). Desde la perspectiva de los «excluidos», el discurso que aquí analizamos «has little meaning: they are still very much included» (Bracking, 2003, p. 7).

Las condiciones actuales de la globalización imponen la demanda de trabajadores flexibles y baratos. En este contexto, algunos estudiosos de las migraciones insisten en que ni siquiera los migrantes «irregulares», otro de los ejemplos paradigmáticos junto a los colectivos sometidos a la pobreza crónica, pueden entenderse adecuadamente como sujetos excluidos. Todo lo contrario, desempeñan un papel esencial en el funcionamiento de las dinámicas económicas globales, del mismo modo que los mecanismos legales y dispositivos fronterizos que determinan su estatus son piezas esenciales «de la producción de la mercancía fuerza de trabajo y del estatuto peculiar de la producción de esta mercancía respecto de las otras» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 126). La producción legal de ilegalidad, que se supone una de las formas más extremas de «exclusión», responde en realidad a un proceso activo de inclusión que busca la subordinación de su trabajo (De Genova, 2008, p. 51; 2015, p. 5).

Lo mismo puede decirse del resto de categorías que acríticamente pueblan el espacio del discurso de la exclusión-inclusión, tales como el racismo o el sexismo. La producción de la fuerza de trabajo, momento fundamental del proceso capitalista, se realiza en paralelo a la producción de diferencia racializada según las configuraciones locales específicas y las necesidades de la topografía global de la dominación capitalista (De Genova, 1998, pp. 102-106). Del mismo modo que la ilegalización, «el racismo trata de mantener a la gente en el interior del sistema de trabajo y no expulsarla de él; el sexismo persigue el mismo objetivo» (Wallerstein y Balibar, 1991, p. 58). Lo que se busca en cada caso es una mano de obra con ciertas características, según relaciones que pueden ser más o menos explotadoras. Todos estos sujetos que el discurso de la exclusión-inclusión pinta

como marginales, expulsados de la sociedad, en verdad son «protagonistas centrales en el drama de la “fabricación” del espacio, del tiempo y de la materialidad de lo social mismo» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 188). Las características de sus situaciones no se deben a su exclusión, sino a los diversos modos en que están incluidos (Du Toit, 2004b, p. 1002). Esta reflexión puede extenderse al espacio que suele interpretarse como el otro de la economía moderna, la economía informal. De acuerdo con Sassen, la informalización es una condición estructural del desarrollo de la economía avanzada (Sassen, 2008, pp. 485-487).

Es necesario rechazar la tajante distinción que el discurso que aquí estamos analizando establece entre la exclusión y la inclusión, y la idea de que la primera es un mal que debe ser contestado con el incuestionable bien de la inclusión. En realidad, el problema relevante es la inclusión, más concretamente, los modos en los que esta inclusión se realiza, las posiciones desventajosas y los procesos de explotación, expropiación, subordinación y/o dominación en los que las dinámicas estructurales de nuestro mundo en globalización sitúan a algunos en beneficio de otros.

Esta nueva forma de plantear estos problemas se inscribe dentro de una tendencia más general que ha tomado fuerza a raíz de los complejos procesos de la globalización y la puesta en cuestión del marco conceptual filosófico-político clásico. Me refiero a la puesta en cuestión de la forma binaria de entender las categorías, separadas por una línea claramente definida. La oposición entre exclusión e inclusión debe ser rechazada. Lo mismo se ha dicho de pares conceptuales que habían sido fundamentales en el pensamiento hasta el momento actual: trabajo libre y no libre, trabajo productivo y trabajo improductivo, interior y exterior de una comunidad política supuestamente unificada, residentes temporales y permanentes, mercados formales e informales, etc. El desafío teórico en este contexto es desarrollar una forma más crítica de conceptualizar los límites, de diseñar unos marcos teóricos mejor capacitados para abordar las «zonas grises» que constituyen en realidad nuestros espacios sociales.

7.1.3. La incorporación adversa

La expresión «incorporación adversa» ha tomado fuerza dentro de los análisis de la pobreza como una perspectiva más adecuada que el discurso de la exclusión-inclusión, al basarse en una ontología social más crítica y poder así evitar los problemas antes mencionados. La situación de los pobres globales y, en general, la de cualquier agente de

un grupo o clase social, sólo puede comprenderse en *relación con* el resto de posiciones sociales. Frente al «residual approach» que caracteriza al discurso de la exclusión, el de la incorporación adversa se basa en a «relational approach» (Phillips, 2013, p. 175). Esta perspectiva «constructs an explanation based on the *terms* on which people are incorporated into particular economic and social processes and structures» (id.). La pobreza no es debida a la marginalidad respecto a las relaciones económicas y políticas desarrolladas históricamente, sino todo lo contrario, como consecuencia de su inclusión en estas relaciones (Mosse, 2010, p. 1157), más exactamente, por los *términos y condiciones de la incorporación* (Du Toit, 2004b, p. 1003). Para terminar con ella, por lo tanto, no se requiere la «inclusión» en tales procesos ni en ninguna supuesta «normalidad» social, pues los agentes explotados, subordinados y dominados ya están plenamente inmersos en ellos, sino la transformación de las relaciones sociales y políticas (Bebbington, 2007, p. 793). Frente a la absolución que el discurso de la exclusión-inclusión promueve del trasfondo estructural, la perspectiva relacional evidencia la necesidad de poner el foco de análisis sobre los modos en los que se piensa y reproduce la injusticia. Por todo ello, se propone la idea de «differential [or adverse] incorporation» como más apropiada (Colin Murray, 2001, p. 5).

Las relaciones sociales en las que todo agente está inmerso deben abordarse como algo multidimensional, pues no solo implican el modo como las personas están incluidas en el mercado, sino también en el Estado, en la sociedad civil, en la comunidad o en el entorno doméstico (Hickey y Du Toit, 2007, p. 4). El modo en que la sociedad es categorizada a través de los discursos hegemónicos, haciendo pensable y justificable la existencia de la pobreza u otras injusticias, es también un objeto fundamental que debe ser analizado (Bebbington, 2007, pp. 805-807; Mosse, 2010, pp. 1169-1171). Esta perspectiva tiene también efectos sobre el modo en que toda política pública que intente resolver problemas sociales debe ser diseñada, guiada e implementada. Debe estar basada en profundos análisis sociales que no sólo contemplen la economía política, sino también la historia local, la cultura, el reparto del poder político y las relaciones basadas en el género o en cualquier otro rasgo identitario en contextos concretos (id., 5):

«Practical policy-making cannot and should not be separated from hard-headed analysis of the political and social context in which policy is made and of its effects on different social classes (...) The circumstances of poverty and the reasons for poverty should be understood through detailed analysis of social relations in a particular historical context.

This implies a structural or relational view of poverty, and, in turn, that understanding of its “persistence” or its intractability or its “deepening” should be driven by questions about inequalities of power» (Colin Murray, 2001, p. 5).

En el contexto de este trasfondo estructural que incorpora adversamente a algunos, sometiéndoles a relaciones de explotación, subordinación o dominación, su situación se entiende no tanto como que se les impida la entrada, sino como que se les impide *la salida* (Phillips, 2013, p. 178). En el contexto de un mundo globalizado es necesario pensar en profundidad las «cadenas que atan» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 147) a los heterogéneos agentes a sus complejas relaciones laborales, comunitarias, políticas, identitarias, familiares, etc., lo cual implica incorporar en el análisis agentes de muchos tipos, sistemas normativos de diferentes niveles, dispositivos gubernamentales diversos, etc. Se requiere una exploración paciente de la multiplicidad de vínculos y agentes que constituyen el paisaje social de un mundo en globalización. Esta exploración es además fundamental si se quieren encontrar puntos de conexión, posibles bases de solidaridad para la reconstrucción de una política colectiva emancipadora:

«Resulta necesario tener en cuenta esta multiplicidad si lo que se quiere es que los trabajadores del mundo logren volver a imaginar colectivamente y a construir materialmente su unidad. Esto significa renegociar toda una serie de rupturas y de divisiones que atraviesan los cuerpos y las almas de los trabajadores individuales, e interrogar la separación tradicional entre trabajo cualificado y no cualificado, trabajo intelectual y manual, así como los procesos de etnización e ilegalización que contribuyen a la composición del trabajo vivo. Liberarse de las cadenas del capital en la actualidad requiere un acto explícito de rechazo» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 148).

Emplear aquí la expresión «incorporación adversa» responde a una selección consciente de los términos. Diferentes autores han propuesto términos similares para referirse a parecidas perspectivas de análisis, pero los términos elegidos indican también pequeños cambios en los marcos teóricos o intenciones. Mezzadra y Neilson, por ejemplo, emplean la expresión «inclusión diferencial» (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 186-196). «Adverso» y «diferencial» señalan circunstancias completamente heterogéneas. El segundo denota simplemente que algo es distinto a otra cosa, sin entrar a valorar tal diferencia. En este sentido, es descriptivamente neutral. El primero señala una relación de cierto tipo en la que uno o algunos de los elementos se colocan en una posición desfavorable frente a otros. Es este tipo de relaciones precisamente el que se pretende clarificar mediante la

expresión que hemos estado analizando, por lo que el término «adverso» parece más apropiado para el caso. «Incorporación adversa» no pretende describir un estado final, sino evaluar procesos por los cuales los agentes son sistemáticamente explotados, dominados o subordinados. *Estos procesos no producen simplemente diversidad, sino que producen injusticia*. Estas diferencias de perspectiva también se manifiestan en el empleo que los autores citados hacen de esta expresión, pues se sirven de ella para describir la labor de filtrado que realizan las fronteras estatales para adaptar la entrada de mano de obra a las exigencias del mercado nacional de trabajo. Los términos «inclusión» e «incorporación» indican diferencias similares, pues mientras que el primero denota la acción de poner algo simplemente dentro de los límites de un conjunto, reproduciendo la oposición simple entre inclusión y exclusión, el segundo adopta una perspectiva más propiamente relacional, al denotar el modo en que una persona o cosa está en relación con otras con las que forma un todo.

Problemas terminológicos similares pueden señalarse en relación a la expresión «the global poor»: «to speak of “the poor” is, after all, to cast the people in question as passive victims instead of agents and potential political actors. It is also to see them in a free-standing, decontextualized way, in abstraction from the social relations and processes that have generated their poverty. To name their plight “poverty”, finally, is to suggest that they simply, inexplicably lack the means of subsistence, whereas in fact they have been deprived of those means» (Fraser, 2010, p. 369). De ahí que Fraser proponga sustituir el término «the poor» por «the precariat», que a diferencia de la descripción de estados finales enfatiza los procesos que generan la injusticia y la agencia de los que la sufren, dando cabida además a diversos grados de inclusión/exclusión. El término «global» sería también problemático, pues, como se señaló en la primera parte del capítulo, este no es el único marco que tiene relevancia en la causación estructural de la injusticia. Se ha de hablar más bien de la intersección de múltiples marcos (local, nacional, territorial, etc.). Por todo ello, Fraser concluye que lo más adecuado sería emplear la expresión «the transnational precariat» en lugar de «the global poor» (id., 370).

Bebbington ha intentado trazar una reconciliación entre los discursos de la exclusión-inclusión y el de la incorporación adversa haciendo corresponder a este con las dinámicas económicas de acumulación y a aquel con las dinámicas socio-identitarias de reconocimiento (Bebbington, 2007, pp. 801-805). Creo que esta distinción de campos de aplicación es insostenible. Las dinámicas de reconocimiento, al igual que las del sistema

económico, se basan en las formas particulares en las que diversos agentes se encuentran en relación entre sí a través de la mediación de las estructuras sociales, es decir, el modo específico en el que los agentes son incorporados en ellas. Lo que se ha venido llamando «reconocimiento» es relevante para una teoría de la justicia en la medida en que hace referencia a «una relación institucionalizada de subordinación» (Fraser, 2006a, p. 36). Lo importante es analizar el modo como los patrones de valor cultural se involucran en el funcionamiento del mercado y viceversa. Al presentar las dinámicas de acumulación y de reconocimiento como dinámicas tan diferenciadas que requieren un abordaje teórico distinto (la perspectiva de la inclusión diferencial las primeras, y el de la exclusión-inclusión las segundas), Bebbington colabora a favor del pensamiento economicista y funcionalista comentado en el apartado 2.3, presentando los mercados como espacios neutrales cuyas distorsiones se deben a indebidas intromisiones de «lo social», en vez de presentarlos como lo que realmente son, productos sociales históricos atravesados por desiguales relaciones de poder. Es cierto que frecuentemente se presentan las categorías que organizan lo social como pares binarios en oposición, clara y radicalmente distintos: varón/mujer, ciudadano/extranjero, nosotros/ellos, etc. (Tilly, 2000). Este pensamiento obsesionado con trazar una distinción tajante entre un adentro y un afuera es precisamente la forma de conceptualizar los límites y de cartografiar lo social que aquí se ha defendido que debemos superar si queremos adoptar una perspectiva más crítica y capaz de abordar la multiplicidad de vínculos que vemos tomar forma en la fase actual de la globalización.

7.1.4. Observaciones finales

Guiados por la idea de que es fundamental analizar los efectos de los discursos en la sociedad, lo que estos visibilizan y ocultan, las justificaciones que facilitan y las políticas públicas que promueven, en este apartado se ha analizado el papel del discurso de la exclusión-inclusión en la crítica de las injusticias. Frente a él, se ha propuesto la noción de *incorporación adversa* como una perspectiva más adecuada para abordar la complejidad de las relaciones sociales en un mundo en globalización.

Otros discursos empleados frecuentemente para abordar la situación de «the transnational precariat» -u otros agentes sometidos a diferentes tipos de injusticias- pueden también ser evaluados desde la perspectiva derivada de la discusión precedente. Este sería el caso, por ejemplo, de los análisis basados en la idea de «vulnerabilidad». Frente a la tendencia que estos análisis muestran de enfocarse «narrowly on sensitivity or resilience of

livelihood systems in relation to “shocks” and “hazards”» es necesario resaltar «the extent to which the broader structural relations that underpin these livelihoods can systematically create poverty and vulnerability in the first place» (Hickey y Du Toit, 2007, p. 8). Esta perspectiva ayuda a evitar la individualización o la excepcionalización de la vulnerabilidad, la tendencia a explicarla mediante el recurso a supuestas características de las personas o como efectos excepcionales debidos simplemente a malas elecciones de los agentes en el contexto de una estructura neutral. No es la exclusión, la mala suerte o la inevitable exposición al riesgo lo que causa la mayor pobreza o vulnerabilidad de algunos, sino su integración en relaciones sociales explotadoras y precarias, en un contexto en el que «adverse terms of incorporation are foundational to processes of economic accumulation» (y no solo económicos) a lo largo de nuestro mundo en globalización (Phillips, 2013, p. 172).

Frente al típico discurso liberal sobre la justicia centrado en la defensa del reconocimiento o no de ciertos derechos formales, la perspectiva aquí defendida se muestra escéptica ante tal forma de discurrir teóricamente. Esta, en el mejor de los casos, es de escasa penetración en la causación estructural y en el peor puede ser instrumentalizada para desviar la crítica hacia discusiones retóricas que alejan su atención de las complejas relaciones de poder que constituyen el mundo social. Como se ha indicado anteriormente, la perspectiva de la incorporación adversa insiste en la necesidad de atender a los contextos concretos, de analizarlos pacientemente para comprender las múltiples dinámicas de poder que constituyen las relaciones sociales implicadas específicamente en cada situación de injusticia. Para avanzar hacia la justicia no existen recetas mágicas. Haciéndonos eco de la clásica crítica marxista debemos dar un paso más allá de la esfera formalista liberal y entrar en la espesa textura de las relaciones sociales concretas (que también, por supuesto, incluyen análisis de las leyes y normas formales e informales).

El discurso de la incorporación adversa, finalmente, nos empuja a pensar la sociedad con unas herramientas conceptuales más complejas que aquellas que postulan límites rígidos y binarios entre pares de categorías, basados en la exigencia de trazar una clara distinción entre el «adentro» y el «afuera». Pensar la «zona gris» que constituyen las múltiples y descentradas relaciones que se despliegan en la sociedad es una tarea fundamental si queremos desarrollar un pensamiento crítico útil en un mundo en globalización. A pensar la zona gris que constituyen los bordes de las comunidades políticas y la posición de los migrantes en ellas se dedicarán los próximos apartados.

7.2. MÁS ALLÁ DE MUROS Y LÍNEAS TERRITORIALES. REPENSANDO LOS LÍMITES DE LA COMUNIDAD POLÍTICA Y EL CONTROL DE LA MIGRACIÓN.

En un mundo en globalización, la función primordial de las fronteras territoriales de los Estados ya no es simplemente, si es que alguna vez lo fue, «delimitar el ámbito territorial de cada una de las entidades políticas reconocidas por la comunidad internacional» (Velasco, 2015, p. 51). Las fronteras se han convertido en fenómenos multiescalares que ya *no sólo* pueden ser comprendidas desde el marco internacional (Fraser, 2008a, pp. 89-90). Son piezas esenciales en la producción de la «heterogeneidad de lo global» (Mezzadra y Neilson, 2017, p. 13) y, en consecuencia, ellas mismas se han pluralizado. Tienen un papel clave en la generación de la mercancía fuerza de trabajo, según las peculiares características (heterogénea y flexible) que demanda la economía global (id., 83-88), incorporando dimensiones no sólo espaciales sino también temporales (id., 157-163). No sólo son dispositivos para marcar el exterior de los Estados. También fragmentan espacial, normativa y económicamente el interior del territorio para generar los diversos nodos y espacios diferenciados necesarios para articular unas redes globales enormemente selectivas y especializadas (Ong, 2006, pp. 75-79). Son esenciales para la constitución de «formas de ser persona» (Andersson, 2014, p. 16) y para la autorrepresentación colectiva (Brown, 2015, pp. 58-62), pero es importante señalar que estas identidades y representaciones colectivas ya no son coextensivas con las fronteras territoriales que delimitan los Estados-nación.

Además, como veremos, el territorio de los Estados ya no puede concebirse meramente desde la concepción absoluta del espacio, rígido, fijo y medible, que imponen las fronteras estatales (Harvey, 2017, pp. 200-201). Otras formas de constituir el espacio y de definir los territorios deben ser consideradas. Tales fronteras ya no pueden acaparar todo el sentido de las fronteras de las comunidades políticas y, por lo tanto, la posición de los agentes sociales ya no puede determinarse simplemente según su ubicación en el interior o en el exterior del espacio delimitado por ellas. No podemos, como hacen los pensadores de «fronteras abiertas», focalizar exclusivamente la atención en una sola modalidad de frontera, espacio y territorio, ignorando el complejo sistema que forman con otras modalidades y funciones. Como en todo sistema o red, la eliminación de uno de sus componentes o nodos no elimina el sistema, sino que simplemente produce una coevolución del resto de componentes. Si queremos transformar y eliminar los efectos perversos de algún sistema debemos intentar abordar las complejas interconexiones de

sus múltiples componentes sin generalizar uno de ellos, las fronteras territoriales de los Estados, como *el* problema fundamental que la limitación de las comunidades políticas impone a los migrantes. El problema de las propuestas de «fronteras abiertas» es, por lo tanto, que adoptan una perspectiva que no llega suficientemente lejos (Sager, 2018, p. 25). Como se ha explicado en el apartado precedente, el problema fundamental de nuestro mundo en globalización no es una exclusión ilusoria, sino los mecanismos mediante los que se produce la incorporación adversa. Es preciso comprender esta incorporación sin basarnos en la perspectiva de los que quedan dentro y los que quedan fuera del espacio delimitado por las fronteras territoriales de los Estados y sin reducir la cuestión de los migrantes al derecho a cruzar las fronteras nacionales, pues esta perspectiva ignora las múltiples formas de incorporación adversa a *esa* comunidad política que ocurren tanto fuera como dentro de sus límites territoriales (id., 29).

A explorar una concepción más matizada y compleja de los límites y la incorporación que sufren los migrantes más allá de la dicotomía fuera/dentro, se dedicará este apartado. Como se comentó en la introducción, los discursos sobre las injusticias que sufren los migrantes de los que aquí intentamos distanciarnos conceptualizan la delimitación de las comunidades políticas según dos dimensiones respecto a las cuales los migrantes son excluidos. Por un lado, las comunidades se delimitan territorialmente mediante sus fronteras políticas reconocidas internacionalmente. Por otro lado, mediante delimitaciones de las personas a través de la nacionalidad. Ambas dimensiones serán abordadas en sendos subapartados, pero antes de poder pasar a la cuestión del territorio necesitamos exponer algunas cuestiones generales sobre cómo comprender el espacio.

7.2.1. Propedéutica del saber geográfico. Sobre las múltiples concepciones del espacio y del tiempo.

Harvey sigue a Kant en conceder al conocimiento del espacio geográfico un papel propedéutico (Harvey, 2017, pp. 25-46) Las suposiciones sobre la geografía y sus circunstancias constituyen algunas de las condiciones de posibilidad de otras formas de conocimiento práctico del mundo (id., 46). Si deseamos alcanzar un conocimiento práctico ajustado a nuestro mundo deberíamos previamente analizar las interpretaciones construidas en torno a los conceptos geográficos fundamentales, tales como los de espacio o territorio, con el fin de evaluar su consistencia, corrección o límites. Kant, en el ámbito de la antropología, el otro saber reconocido por él como propedéutico, concebía a un ser

humano que se constituía a sí mismo a lo largo de la historia con el objetivo de hacer realidad la autonomía en el mundo (Kant, 2010, pp. 17-21). Del mismo modo, sería preciso abordar el espacio como algo construido a lo largo del tiempo por el hombre en conexión con la construcción de nuestro destino deseado en el mundo. Si lo que el hombre hace del espacio, del mismo modo de lo que hace consigo mismo, condiciona las posibilidades de su destino, entonces «no sólo tenemos que examinar lo que han sido y son la geografía y la antropología, sino también considerar en qué pueden convertirse» (Harvey, 2017, p. 41). Si aspiramos a un mundo justo y genuinamente cosmopolita, necesitamos reconstruir un conocimiento geográfico apropiado que pueda iluminar el camino hacia tal objetivo (id., 45-46).

Las concepciones del espacio y del tiempo que manejamos pueden insertar ficciones erróneas en nuestras teorías que limiten su profundidad crítica y su aplicabilidad práctica. Por ejemplo, la concepción lisa y homogénea del espacio y del tiempo euclídea/newtoniana que domina la teoría liberal (al menos en el Reino Unido durante el siglo XIX) y la historia universal (Harvey, 2017, p. 51), empujó a John Stuart Mill «to imagine the world as a connected and smooth surface, uniformly available to a fixed grid of knowledge», representación del mundo que alimentó la mentalidad imperialista europea (Mehta, 1999, p. 111). La indiscutible hegemonía de tal forma euclídea/newtoniana de comprender el espacio y el tiempo a lo largo de la historia (Harvey, 2017, p. 192), en especial con el auge del Estado moderno y su interés por medir, controlar y organizar, así como por monopolizar (Bauman, 2015, pp. 39-74), se encuentra a la base de la pobre comprensión que muchas propuestas filosóficas contemporáneas muestran de los términos fundamentales que usamos para caracterizar el mundo, tales como territorio, ciudad, región, Estado o comunidad. Estos conceptos, sin embargo, no pueden ser comprendidos adecuadamente sin una consideración previa y cabal del carácter del espacio y su relación con el tiempo (Harvey, 2017, p. 155).

Debemos distinguir entre tres formas de entender el espacio (Harvey, 2017, pp. 156-165). En primer lugar, tendríamos el *espacio absoluto*, el cual es fijo e inamovible. Se corresponde con el espacio euclídeo/newtoniano, un espacio que se concibe como «un marco preexistente, inamovible, continuo e inalterable (la forma más sencilla de visualizarlo es como una cuadrícula) que permite identificar claramente cada objeto concreto y describir con precisión procesos y sucesos» (id., 156). Se trata del espacio que Bauman nos describe imponiéndose por el afán medidor, estandarizador y calculador del

Estado. Según Harvey, se trata de un espacio de individuación, en el que personas y objetos pueden ser identificados claramente por referencia a una ubicación única en un punto del espacio y del tiempo. Es, por lo tanto, un medio para identificar y nombrar claramente individuos y cosas, que no pueden ocupar simultáneamente en el tiempo una misma ubicación. Socialmente, es el espacio de las entidades delimitadas, tales como la propiedad privada y las entidades administrativas. Finalmente, el espacio absoluto es distinguido claramente del tiempo, comprendido de forma absoluta como un avance lineal hacia un futuro infinito.

En segundo lugar, estaría el *espacio relativo*, el espacio de los procesos y del movimiento, el de Einstein y las geometrías no euclídeas. En este caso, el espacio no puede entenderse separado del tiempo, pues ambos se ven afectados por los modos de circulación de bienes y personas. No es un espacio de individuación, sino de identidad relativa, en el que diversos objetos y personas pueden ocupar la misma posición en relación a alguno de ellos. Proximidad en el espacio absoluto puede traducirse en una gran distancia en el relativo y lejanía en aquél puede corresponder con cercanía en este si las formas de conexión entre tales puntos varía (por ejemplo, suburbios ricos conectados por un tren rápido o autopistas con el centro de la ciudad, en contraste con barrios pobres intermedios con malas carreteras o transporte público). Esta relatividad no impide la capacidad de individuación o control, pero significa que deben considerarse diversas reglas según los procesos considerados: «el marco espacial varía según lo que se esté relativizando y según quién lo haga (...) Las distintas proyecciones usadas para dibujar mapas muestran siempre una verdad relativa, aunque sea matemáticamente correcta y objetiva» (id., 158).

Finalmente, tendríamos el *espacio relacional*. En este caso, «la idea de que los procesos crean su propio espacio y su propio tiempo es fundamental» (id., 159). Se trataría de la concepción propuesta por Leibniz. En este caso, las personas, objetos y procesos no existen *en* el espacio y *en* el tiempo sino que ambos son producidos por las relaciones que se establecen entre aquellos: «the fundamental order of ideas is first a world of things in relation, then the space whose fundamental entities are defined by means of those relations and whose properties are deduced from the nature of these relations» (Whitehead, 1978, p. 718). Diferentes procesos producen diferentes espaciotiempos. No es posible separar el espacio y el tiempo. Desde esta concepción, la individuación se convierte en problemática. El espaciotiempo relacional se conecta con modos de análisis dialécticos en los que los diversos elementos implicados se afectan mutuamente,

sumergiéndose en procesos de coevolución: «un acontecimiento, un proceso o una cosa no pueden entenderse recurriendo a lo que existe sólo en un momento dado; al contrario, cristalizan a partir de un campo de flujos» (Harvey, 2017, p. 160). Estas conexiones o influencias pueden condensarse temporalmente para constituir lugares, regiones o eventos con rasgos relativamente estables, aunque nunca fijos. El espaciotiempo relacional es «abierto, fluido, múltiple e indeterminado» (id.). Siendo difícilmente medible, lo que debemos buscar es representarlo adecuadamente (id., 162).

¿Cómo elegir qué concepción del espacio es la más adecuada para un caso particular de análisis? Según Harvey, el tipo de espacio a considerar puede ser uno de ellos o simultáneamente todos dependiendo de los fenómenos que se investiguen y de los objetivos del investigador. No hay una respuesta previa a este problema, sino que esta depende de la práctica humana, de modo que «la pregunta “¿qué es el espacio?” da paso, en consecuencia, a la pregunta “¿cómo es que diferentes actividades humanas crean y hacen uso de diferentes conceptualizaciones del espacio?”» (Harvey, 2017, p. 164). En cuanto a las relaciones entre el espacio absoluto, relativo y relacional, a pesar de que este autor en algunos momentos las ha considerado de modo jerárquico (el relacional engloba al relativo y al absoluto, mientras que el relativo incluye sólo al absoluto y este no abarca a ninguno de los anteriores), recomienda más bien considerar a cada una de estas concepciones de un modo independiente, en tensión dialéctica entre ellas (id., 164-165).

Creo, sin embargo, que sería más adecuado comprender los espacios absoluto y relativo como diferentes tipos de institucionalización de un espacio constituido relacionamente. Las instituciones, como ya se comentó, son estructuras sociales relativamente más profundas y estables (Giddens, 1979, p. 65). Si una estructura es profunda existen varias estructuras superficiales que constituyen transformaciones de ella. Normas o prácticas profundas se encontrarían presentes en una amplia gama de prácticas y discursos concretos (Sewell, 1992, p. 22). Las instituciones, además, se caracterizan por el mayor conjunto de recursos de muy diversos tipos que son capaces de movilizar y que sirven de base para su mayor estabilidad (id., 22-23). El espacio absoluto, por ejemplo, sería un tipo de institución social que ha servido como una herramienta fundamental para los fines de control y medición del Estado Moderno y que encuentra su realidad, como cualquier otra institución, a través de un conjunto de reglas y recursos (Giddens, 1979, pp. 21,68; Sewell, 1992, pp. 10-13). A la primera categoría pertenecerían, por ejemplo, las normas y conocimientos generados en los múltiples ámbitos de saber, como la topografía o la

cartografía, que se proponen la conceptualización de tal tipo de espacio, o ideas sobre el espacio presupuestas en otros tipos de análisis e ideologías. A la segunda pertenecerían los patrones de platino e iridio depositados en la Oficina Internacional de Pesas y Medidas, textos de acuerdos internacionales, instrumentos de medida, referencias a estándares en textos legales, dispositivos fronterizos materiales, etc. La materialización de concepciones particulares del espacio a través de sus recursos tiende a «naturalizar las relaciones sociales y a transformar sus formaciones contingentes en paisajes permanentes» (Harvey, 2017, p. 183). Sólo resituando de este modo los espacios absoluto y relativo según diferentes grados de institucionalización de un espacio que es esencialmente relacional, puede comprenderse que Harvey explique más adelante los conceptos fundamentales de lugar, región y territorio en términos exclusivamente relacionales (id., 191-231), así como que generalice a toda su filosofía del espacio el modo dialéctico de análisis que veía como el propio del espacio relativo (id., 286).

En cualquier caso, independientemente de estas matizaciones, la distinción analítica entre estos tipos de espacio es una aportación fundamental, pues nos permite comprender que para aproximarnos críticamente a los problemas prácticos con los que nos encontramos, debemos considerar la posibilidad de que diversas concepciones del espacio y del tiempo puedan entrar en juego. Nos permite, además, dar sentido a la crítica de la dominación y hegemonía de la concepción del espacio-tiempo del capitalismo como norma global, así como a la posibilidad de resistencia. Diferentes procesos y prácticas sociales constituyen diferentes espaciotiempos. Sin embargo, el resultado no es un caos de espaciotemporalidades inconsistentes y contradictorias dentro de nuestro mundo social, porque, según Harvey (2017, p. 180), «la vida social en una formación social concreta acaba siendo en última instancia tan ordenada como para que una configuración particular de la espacio-temporalidad sea dominante (impuesta socialmente como aparato disciplinario) y hegemónica (interiorizada en nuestro propio ser, a menudo sin que nos demos cuenta)». El poder acaparado por la concepción dominante contribuye a la naturalización de las relaciones sociales que se encuentran en su base. Sin embargo, tal dominación y hegemonía nunca son totales, pues el deseo de construir espacio-temporalidades alternativas facilita recursos con los que oponerse al orden social dominante. El *lugar*, como formas peculiares de habitar el mundo, aunque siempre múltiples y en continua transformación, como frágiles «permanencias» dentro del flujo

de procesos, constituye «un ámbito desde el que se pueden empezar a buscar y a construir alternativas» (id., 217).

7.2.2. La delimitación territorial de la comunidad política

Que los migrantes sean sujetos excluidos de la comunidad política (tanto en términos territoriales como en términos de nacionalidad, tal como se explicó al comienzo) es una idea empleada tanto por aquellos *pro-derechos* de los migrantes que denuncian la injusticia de tal exclusión, apelando a valores morales universales, derechos humanos de supuesta evidencia racional o a la idea abstracta de «igualdad de oportunidades», como por los *anti-derechos* de los migrantes, que aceptando tal exclusión como un hecho cuestionan que los Estados tengan alguna obligación de justicia con personas que no pertenecen a su comunidad política. Ambas partes vienen a coincidir en lo fundamental, a saber, que claramente podemos distinguir entre «los de dentro», quienes disfrutan de beneficios y derechos estatales basados en las relaciones sociopolíticas que mantienen entre sí, y «los de fuera», que sólo pueden alegar en su beneficio derechos humanos de difícil aplicación e interpretación o el principio indeterminado y abstracto de «igualdad de oportunidades», derechos y principios que, según los *pro-derechos*, apoyarían el derecho de «los de fuera» a pasar a ser de «los de dentro» si así lo desean para poder disfrutar también de los beneficios de pertenecer a tal comunidad. Tal como se viene insistiendo, en ambos casos estamos ante una mala descripción de la situación de los migrantes. De acuerdo con Balibar (Balibar, 2003, p. 24), «las nociones de interior y de exterior, que constituyen la base de la representación de la frontera, están sometidas a un verdadero temblor de tierra. Esto quiere decir que las representaciones de frontera, territorio y soberanía, y la *posibilidad misma de la representación* de la frontera y del territorio, han sido objeto de un “desarrollo” histórico irreversible». En vez de aceptar acríticamente las demarcaciones binarias tradicionales «los de dentro»/«los de fuera», nosotros/ellos, impuestas por el sistema westfaliano de Estados, «especialmente en la denominada era de la globalización, es fundamental interrogarse dónde empieza y termina la sociedad» (Mezzadra y Neilson, 2014, p. 9). En este subapartado se abordará esta cuestión respecto a la idea de delimitación territorial, mientras que en el siguiente será tratada la delimitación a través de la nacionalidad.

Los países de acogida estructuran activamente los flujos de migración, necesitan a los migrantes por múltiples razones e instauran diversos programas de cooperación con

países emisores, canales de acceso y figuras jurídicas para introducir personas nuevas en su estructura cooperativa. Son fundamentales para la constitución de una «industria» de producción de roles funcionales que articula múltiples agentes e intereses, tanto nacionales como globales o transnacionales: empresas de defensa y seguridad, intereses geoestratégicos de los Estados, sentimientos nacionalistas, empleadores necesitados de mano de obra barata, personas migrantes, etc. (Andersson, 2014, pp. 4-25). Mediante todo ello, los países buscan incorporar, pero al mismo tiempo mantener separados a los migrantes, es decir, no se trata de que los migrantes estén meramente excluidos o incluidos, sino que están sometidos a *incorporación adversa*, según relaciones que les han sido impuestas en beneficio de otros.

Para realizar esta incorporación adversa, los Estados ponen en marcha una dinámica basada en dos direcciones contrapuestas. Por un lado, necesitan establecer relaciones complejas entre diversos agentes y territorios más allá de su comunidad y territorios formales. Precisan incorporar trabajadores de diversos tipos y además mantienen importantes intereses extraterritoriales (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 157-196). Pero, por otro lado, desean mantener la distinción idealizada entre los que pertenecen a la comunidad política del Estado y los que no, tanto por cuestiones funcionales, para evitar los costes que supondría emplear sólo a los ostentadores de plenos derechos y protecciones sociales, como por cuestiones normativas, para seguir manteniendo la ficción, fuente de su legitimidad, de que ellos son Estados liberales y democráticos, de relativo bienestar, que reconocen la libertad e igualdad de todos sus «ciudadanos», pero sólo de ellos (Soysal, 2010, pp. 128-129).

En el corazón de este doble movimiento, a la vez de aproximación y distanciamiento, se alza la cuestión de las fronteras, un asunto que alcanza mayor repercusión mediática y mayor presencia como la cuestión central de nuestros debates sobre la injusticia de los migrantes, según se alzan más y más los muros que los Estados construyen en sus bordes territoriales. ¿Cómo no pensar, ante esos imponentes muros coronados por concertinas que impiden a los más pobres entrar en el edén de los Estados ricos, que ahí está la sublime materialización, el inequívoco signo de la injusticia de los migrantes? ¿Cómo no ver como sustrato de todos sus problemas esta lógica categorial binaria de la exclusión, que las fronteras amuralladas visibilizan violentamente al distinguir sin posibilidad de réplica entre la categoría de «los de dentro» y «los de fuera», un binarismo que saturaría todo lo que hay? Gracias a las fronteras cada vez más amuralladas (Campillo, 2015, pp. 53-54),

por lo tanto, se visibilizaría esta lógica, la supuestamente verdadera lógica que en el sistema de Estados subyace a la cuestión migratoria. Desde la cuestión de los límites territoriales de las comunidades políticas, para muchos pensadores la «gran» solución al problema de los migrantes, el gran golpe que lo resolvería todo de una vez, no podría ser otra que la exigencia abstracta de «apertura de fronteras».

Frente a este discurso tan frecuente entre cosmopolitas, no debemos perder de vista que estas imponentes fronteras, como insistiera Wendy Brown (2015, pp. 107-154), tienen un fuerte componente teatral, y su finalidad sería representar «la integridad, la autonomía y la autosuficiencia de la nación» (id., 153), esa vieja ilusión de que entre «los de dentro» y «los de fuera» hay un corte claro y que el Estado y su justicia sólo son asuntos de sus ciudadanos. Según esta lógica que representan las fronteras, cualquiera que intentase penetrar desde fuera sería un elemento ajeno, con el que no existiría ninguna relación o deuda previa, un temerario que por cuenta propia intenta establecer sin derecho una relación nueva con otros agentes que no tienen por qué aceptarlo. En este sentido, los discursos que se centran en la exclusión de «los de fuera» por «los de dentro» se mantienen dentro y sirven para reforzar la segunda de las direcciones de la incorporación de migrantes antes indicadas, aquella ficción idealizada que servía para mantener la precaria imagen legitimadora de los Estados liberales como aquéllos que reconocen y posibilitan la libertad e igualdad de los miembros de su comunidad, que sólo serían «los de dentro». El imaginario de las fronteras, en fin, así como los discursos que acríticamente asumen su lógica impostada, servirían como una cortina de humo para ocultar lo difuso de las relaciones de interdependencia que caracterizan a toda comunidad política.

Por supuesto, con esto no se pretende negar que las fronteras amuralladas sean una fuente de gran sufrimiento para las personas que intentan traspasarlas. Lo que aquí interesa es señalar y cuestionar las lógicas subyacentes mediante las que se piensa el límite territorial de la comunidad política y del «quién» de la justicia. La disyunción entre «los de dentro» y «los de fuera» es de hecho presentada por muchos como la lógica subyacente al sistema de Estados y a la cuestión de los nacionales y los migrantes. Esta idea pervive como un mero fetiche, un resto de las ilusiones de Westfalia. Un fetiche que se usa ideológicamente en beneficio de los Estados, al presentarlos como entidades claramente cerradas, contenidas territorialmente, ocultando, por lo tanto, sus responsabilidades globales.

De las ideas expuestas en el apartado precedente se puede extraer, sin embargo, otra forma de conceptualizar el territorio de las comunidades políticas, distinta de la que tradicionalmente lo presenta simplemente como un recinto claramente delimitado e individualizado a través de las fronteras políticas reconocidas internacionalmente. Esta otra forma de pensar puede ayudarnos a superar esa lógica dicotómica dentro/fuera, nosotros/ellos, que se encuentra en la base del discurso de la exclusión de los migrantes y en el ocultamiento de las responsabilidades de las comunidades políticas en un mundo en globalización.

Como se explicó en el apartado anterior, para desarrollar una comprensión cabal de cualquier entidad debemos tener en cuenta las diversas concepciones del espacio que entran en juego (Harvey, 2017, pp. 156-168). Siendo el espacio y el resto de conceptos geográficos fundamentales en esencia relacionales, cualquier entidad está constituida por una «cristalización», más o menos inestable, múltiple y dinámica, de relaciones entre cosas y personas. La pregunta por el territorio sólo puede resolverse atendiendo a las prácticas humanas y los procesos implicados, al uso que mediante ellos se hace de las diferentes conceptualizaciones del espacio (id., 164).

El término *territorio*, según Harvey (Harvey, 2017, pp. 197-201), tiene una historia que ilumina bien los problemas que también comparten otros términos geográficos fundamentales como *región* y *lugar*. La observación de que el comportamiento territorial es frecuente en el mundo natural sirvió convenientemente para naturalizar las formas específicas de territorialización que surgieron en Europa a partir del siglo XVII: el Estado moderno y el sistema de propiedad privada. La condición fundamental de estas prácticas territorializadoras fue

«la construcción de formas territoriales carentes de ambigüedad, inmutables y seguras. Para esto último hubo que recurrir a la teoría del espacio y el tiempo absolutos y a la invención de una serie de prácticas de representación (los estudios cartográficos y catastrales) que confirmaron esa inmutabilidad y carencia de ambigüedad). A partir de entonces, el dominio de la teoría absoluta del Estado y la relegación de las dimensiones relativas y relacionales a un papel subordinado quedaron políticamente aseguradas en Europa Occidental. Más adelante, los procesos de colonización extendieron a la mayor parte del planeta esta modalidad de territorialización» (id., 198).

Esta forma de territorialización, basada en el dominio del espacio absoluto a través de una estricta fijación de fronteras territoriales entre los Estados, no tiene nada de natural, sino que fue una institucionalización social y un logro político. Consecuentemente, tal como comentamos en el apartado 6.2.1, el territorio se convierte en un instrumento para representar simplificadoramente las relaciones sociales o la responsabilidad política. Para lograr esto, el territorio debía presuponerse como algo simple y claro, a partir de lo cual, las comunidades políticas se concibieron como entidades claramente delimitadas, que «existían de forma evidente y “natural” en un espacio y un tiempo absolutos» (id., 199). Tales entidades, además, se suponían inmunes a la influencia de las complejas relaciones humanas que se desarrollan en los espaciotiempos relacionales.

Claramente, nos encontramos ante el modo de percibir el mundo desde la perspectiva que en el anterior apartado hemos denominado «nacionalismo metodológico». Los análisis anteriores nos muestran, sin embargo, que para superar esta perspectiva debemos rechazar el *fetichismo borderológico* de los estudios sobre migración comentados al comienzo, esto es, su reducción de la cuestión del territorio a las fronteras territoriales de los Estados (De Genova, 2015, p. 3). Con tal reducción se reafirma la hegemonía de la concepción absoluta del espacio y del tiempo que como hemos visto fundamenta el desarrollo del sistema westfaliano de Estados y el nacionalismo metodológico. Otras concepciones del espacio deben ser incorporadas para comprender el territorio y sus márgenes.

Es incuestionable la relevancia de las fronteras políticas y la necesidad de definiciones claras en el espacio absoluto, así como la evaluación normativa de tales desarrollos, pero debe ser rechazada la prevalencia exclusiva de tal concepción del espacio. La necesidad de la individuación y la delimitación precisa en el espacio absoluto «hay que situarla dentro de la perspectiva de los continuos procesos de producción capitalista (y no sólo capitalistas) del espacio-tiempo relativo (creados por los flujos financieros, los intercambios mercantiles y los movimientos migratorios) y de las relacionalidades dominantes en el poder político global y en la autoridad moral cuestionada» (Harvey, 2017, p. 201). Si queremos lograr un orden global que deje atrás las dañinas ficciones del nacionalismo metodológico, es preciso desarrollar el concepto de territorio de acuerdo con la interrelación de las concepciones absoluta, relativa y relacional del espacio.

La idea del «Chicago mexicano» de De Genova constituye una buena ilustración de un análisis que intenta abordar las complejas conexiones entre el espacio absoluto y el

relacional. El resultado de este análisis permite romper con la supuesta integridad y fijación del espacio de los Estados Unidos. Su objetivo era hacer comprensible un Chicago «that could be said to meaningfully and substantively belong to Mexico, and thus, could be situated within Latin America – a Chicago that, even as it remained physically located within the territorial confines of the United States, had become elusive, even irretrievable to some extent, for the U.S. nation-state» (De Genova, 2015, p. 6). El territorio de América Latina, por lo tanto, emerge relacionamente, a través de la agrupación de relaciones sociales, en vez de ser definido mediante las fronteras de los Estados-nación. El territorio definido por estas implosiona y no pueden ya ser aceptadas acríticamente como el único criterio delimitador del territorio estatal:

«In this way, we could understand the border to have imploded deep into the “interior” of the country, but simultaneously, the border was thereby reconfigured. In Mexican Chicago and countless similar spaces, it became possible to see that the border was no longer merely a line that could be imagine to separate the “inside” from the “outside” of a presumably integrated and unified national territory. Instead, the border had effectively been folded in upon itself, compressed, perforated and tangled, ruptured and scattered» (De Genova, 2015, p. 6)

La perspectiva relacional rompe con la estabilidad y la seguridad del territorio como entidad separada y discreta. En este sentido, enfatiza la continua producción de delimitaciones dentro del tejido social, esto es, la continua «deterritorialización y reterritorialización» que producen las dinámicas sociales (Harvey, 2017, p. 200). En este sentido, se afirma que «the border is everywhere» (De Genova, 1998, p. 106).

Desde el ámbito disciplinario que se ha denominado «border studies» se insiste, de un modo similar, en que teorizar las fronteras «involves an attempt to understand the nature of the social» (Rumford, 2006, p. 155). En vez de como líneas fijas que delimitan territorialmente a los Estados, las fronteras son abordadas desde un pensamiento relacional que las ve, más bien, como «processes, practices, discourses, symbols, institutions or networks through which power works» (Johnson et al., 2011, p. 62). Los desafíos del pensamiento relacional nos llevan a replantearnos el papel de las fronteras en unas condiciones actuales que pueden ser calificadas como de «post-territorialidad» (Rumford, 2006, p. 159). Su función, como dijimos al comienzo, ya no puede entenderse simplemente que sea delimitar el ámbito territorial de las entidades políticas reconocidas por los organismos internacionales. La pluralización de las fronteras es un desarrollo

fundamental del mundo en globalización que no puede ser pasado por alto (id., 156). «Borders are no longer solely the preserve of the state, and societal actors can redefine borders or appropriate them for purposes other than those originally intended» (id., 159). El desafío de comprender las fronteras de acuerdo con toda su profundidad y variabilidad social, implica la necesidad de pensarlas «in ways which take us beyond the logic of open versus closed» (id.).

7.2.3. La delimitación de los agentes que forman parte de la comunidad política

Los límites de las comunidades políticas no se determinan simplemente mediante criterios territoriales. Los teóricos sobre las migraciones que hemos comentado al comienzo insisten también en la exclusión que se realiza a través de la *nacionalidad*. Los Estados instauran complejos sistemas de estatus, con diferentes condiciones y derechos, que condicionan los diversos modos de vida de los migrantes dentro de las comunidades políticas. Estos difícilmente adquieren la nacionalidad, el estatus que les garantizaría el disfrute igual y pleno de derechos. Es por ello que esos filósofos se concentran en la crítica de los obstáculos que los Estados oponen al asentamiento permanente de los migrantes y su obtención de la nacionalidad (Carens, 2013, pp. 19-169; Velasco, 2016, pp. 56-236). De este modo, tal como señalamos en la introducción del capítulo, esta forma de aproximarse a la migración queda impregnada de un *sentido teleológico*, orientada hacia el asentamiento permanente y la adopción de la nacionalidad del país receptor como estado final al que tiende el migrante (De Genova, 1998, p. 89). Se privilegia con ello un tipo de migración sobre otra y se elabora una teoría para pensar sólo a aquéllos que idealmente organizan su experiencia migratoria con la intención de asentarse en otro Estado. Quienes emigran sin ningún interés por pertenecer a la sociedad de acogida o las personas que viven más allá de las fronteras políticas de los Estados pero que según los criterios del apartado precedente podría considerarse que de algún modo forman parte de ella, son sistemáticamente silenciados. Pero estos otros tipos de migración no deben ser minusvalorados suponiendo que el interés por adherirse a un nuevo espacio político es la norma. Se ha llegado a afirmar que lo contrario es precisamente lo más habitual: «a la exigencia de “cambio de jurisdicción” de la cual es expresión el hecho mismo de la migración, a la *fuga* de un espacio político, social y cultural no corresponde casi nunca una demanda de plena adhesión a un nuevo espacio político, social y cultural» (Mezzadra, 2005, p. 117). Aquellas perspectivas que sólo comprenden la superación de la injusta condición del migrante a través de su «ciudadanización», su plena integración en la

sociedad de acogida, son ciegas a las prácticas alternativas de ciudadanía y participación política que desarrollan los migrantes, «prácticas que justamente no desarrollan una petición de integración total» (id., 31-32).

Frente a esta circunstancia, una estrategia frecuente de estos «paradigmas y modelos dominantes» marcados por la perspectiva teleológica consiste en recurrir al «paradigma transnacional», el cual «asserts the equal and coexisting allegiance that migrants maintain with sending and receiving societies» (Salazar Parreñas, 2010, p. 306). Sin embargo, este paradigma sigue sin hacer justicia a un inmenso número de migrantes que no mantienen una igual lealtad a las comunidades de origen y de acogida, ni muestran interés por hacerlo, teniendo clara en cambio su pertenencia a la comunidad política de origen (id., 303-304).

Se precisa, por lo tanto, una perspectiva analítica más comprensiva, libre de tal orientación teleológica. Se precisa una perspectiva no basada en la exclusión de «los de fuera» por «los de dentro» y que no entienda la superación de la injusticia de los migrantes simplemente como el fin de su exclusión del disfrute pleno e igual de los derechos contenidos en el estatus de ciudadano. Esto significa que es preciso encontrar otra forma de conceptualizar los límites de la nacionalidad, de los agentes que forman parte de la comunidad política, más allá de las distinciones binarias, simples, dentro/fuera, nosotros/ellos. Esta forma de pensar no está a la altura de la complejidad de la realidad.

Frente a esa lógica categorial binaria de «los de dentro» *versus* «los de fuera», de los «incluidos» *versus* los «excluidos», cuyo límite estaría señalado por quienes disponen de la nacionalidad y los que no, otra lógica sería más apropiada para entender la cuestión de los límites de la comunidad política. La antropología cognitiva lleva ya mucho tiempo estudiando y criticando esa lógica de categorías binarias, cerradas y mutuamente excluyentes, con demarcaciones supuestamente rotundas. Frente a ellas se ha propuesto una *lógica del prototipo*, que funciona tomando un caso particular como el más característico, como «punto focal», de la categoría considerada (Velasco Maillo, 2009, pp. 430-436). Desde esta perspectiva es posible que mientras que los límites de las categorías son variables y controvertidos, en el punto focal haya una enorme coincidencia (id., 431).

Se denomina prototipo, nos dice Velasco Maillo (2009, pp. 432-433), «al mejor ejemplo, al mejor caso, al mejor representante o al punto focal de una categoría y conlleva la idea

de que éstas no están constituidas por miembros equivalentes en relación a la categoría que les subsume sino por miembros diferentes en cuanto a una escala de representatividad, miembros que son mejores ejemplares que otros». En la lógica de categorías binarias, el punto focal se hace extensivo a toda la categoría, por lo que esta se homogeneiza según un criterio de todo o nada. A diferencia de ella, en la lógica alternativa que aquí estamos considerando, el punto focal es tan sólo una región que se emplea de modo heurístico para comprender la categoría, dentro de la cual pueden existir múltiples graduaciones y diferencias. Como consecuencia, sus límites se vuelven borrosos: «la noción de prototipo cuestiona sobre todo una concepción aristotélica o –como dice Rosch– “digital” de las categorías, la cual asume que son conjuntos lógicos de atributos criterios con límites definidos y cuyos miembros poseen todos por igual» (id., 432). Frente a tal carácter digital, la noción de prototipo «subraya el modo analógico en la formación de las categorías» (id.).

Dos rasgos de esta noción resultan decisivos. Por un lado, se trata del «mejor ejemplar comúnmente asociado a la categoría» (Velasco Maillo, 2009, p. 433). Depende del reconocimiento intersubjetivo y puede ser objeto de controversia, aunque la tendencia es hacia la coincidencia y estabilidad dentro de una misma cultura. Por otro lado, «el mejor ejemplar no es un ejemplar concreto y particular. No se trata de tal objeto “verde” concreto, ni del jilguero o gorrión que se posa en el árbol de la entrada del parque, sino de una, digamos, subcategoría, un tipo, *ideal* si se quiere, pero tipo al fin y al cabo y *no ejemplar concreto*» (id., énfasis mío).

Qué elementos pertenecen a la categoría es una cuestión que se dilucidaría según la aproximación o parecido al prototipo o punto focal. Además, estas aproximaciones pueden establecerse según diferentes atributos más o menos típicos o *salientes*. No todos los miembros de la categoría presentan las mismas propiedades comunes, ni siquiera todas las típicas, pero puede establecerse cierta *semejanza de familia*¹⁸⁸: «los prototipos son entonces aquellos que por un lado comparten mayor número de atributos con otros miembros y por el otro tienen menor número de atributos en común con miembros de otra categoría distinta. En consecuencia, en cada categoría hay una doble gradación, la de las

¹⁸⁸ Mediante el mismo concepto, «semejanza de familia», se aproxima desde una ontología relacional Iris Marion Young al criterio de pertenencia a los grupos culturales, con la intención de abandonar los criterios binarios nosotros/ellos con los que el pensamiento nacionalista entiende el concepto de nación. De este modo, «the distinctness of peoples emerges as a matter of degree» (Young, 2000a, pp. 251-255).

propiedades o atributos y la de los miembros, clasificados estos según el número de rasgos típicos que poseen» (Velasco Maillo, 2009, p. 435). Pero dado que tanto qué constituye el prototipo, como los rasgos típicos y el parecido mínimo necesario para que un elemento caiga dentro de la categoría son cuestiones flexibles y controvertidas, los límites de la categoría serán difusos.

La idea del *ejemplar* no sonará extraña a los pensadores que se hacen eco de la lectura de Hannah Arendt de la *Crítica del Juicio* de Kant y su interpretación de lo político (Arendt, 2012). Arendt propone comprender el pensamiento político desde el *juicio reflexionante estético* kantiano. El juicio consiste en la facultad de subsumir lo particular en lo general. En su modalidad reflexionante sólo los particulares están dados, debiendo hallar en ellos el principio de lo general. De los dos tipos de juicio reflexionante, el teleológico y el estético, es este último en el que Arendt se fija. Lo peculiar del juicio estético es que atiende a un caso particular, pero demandando universalidad: «el ejemplo es un particular contingente que, en su propia particularidad, revela una generalidad la cual no podría determinarse de ningún modo. Los ejemplos, pues, funcionan a la manera de guías para el juicio cuando nos enfrentamos a objetos o eventos particulares» (Muñoz Sánchez, 2017, p. 510). De igual modo que en la lógica del prototipo expuesta en los párrafos precedentes, el ejemplo no es un criterio de todo o nada sino que se emplea para guiar nuestro juicio y, además, su validez se dilucida a través de la comunicabilidad, que muestra (y construye) la coincidencia entre las apreciaciones de los diferentes sujetos (id., 512-519). Al basar el pensamiento político en nuestra interacción comunicativa en torno a una multitud de particulares cuya validez como ejemplar se encuentra en disputa, estas propuestas enfatizan igualmente el carácter controvertido y debatible de los juicios políticos (id., 522).

Es importante hacer notar, sin embargo, una diferencia entre la interpretación del prototipo ofrecida desde la antropología cognitiva y la perspectiva arendtiana. De acuerdo con la segunda, el rasgo fundamental del juicio reflexionante mediante ejemplos es su carácter singular, la atención exclusiva al particular concreto en su propia particularidad sin recurrir a conceptos (Muñoz Sánchez, 2017, p. 510). Particularidad que reclama generalidad. De acuerdo con la primera, el prototipo es un tipo ideal, no un particular concreto (Velasco Maillo, 2009, p. 433). Desde la perspectiva de *la teoría de la justicia*, que es la que esta investigación doctoral adopta, la primera interpretación parece más adecuada. Ciertamente no sabemos de partida qué constituye plenamente a un miembro

de una comunidad política. Señalar a sujetos concretos que, en su particularidad, sin ayuda de ningún concepto o regla general previos, pretenden mostrar la respuesta a esta cuestión nos aboca a un viejo y dramático problema de la ciudadanía: señalamos al sujeto X como ejemplar (sabemos que la aceptación de este señalamiento tiene mucho que ver con quienes ostenten el poder en tal momento) y esta operación nos lleva a generalizar para toda la comunidad política sus rasgos particulares y contingentes. Es entonces cuando el miembro auténtico de la comunidad es vivamente coloreado: varón, heterosexual, blanco, cristiano, etc. Es preciso adoptar una perspectiva que nos permita esta atención por lo concreto, lo realmente existente, pero tamizado por criterios normativos que nos posibiliten desanudar el conjunto de rasgos que caracterizan a un particular concreto. Al señalar al sujeto X como ejemplar no debemos dar por supuesto que lo estamos señalando por el conjunto completo de rasgos de su particularidad. Desde una teoría de la justicia, los rasgos salientes que lo hacen el prototipo de miembro de la comunidad han de ser seleccionados. Esto significa, en línea con lo propuesto desde la antropología cognitiva, que el prototipo no será tal o cual particular concreto, sino un ideal elaborado a partir de ellos. Ciertamente no sabemos de entrada cómo será este ideal, pues como ya dijimos su percepción e interpretación son controvertidos. Pero al razonar desde la teoría de la justicia conocemos algunos criterios que delimitan tal interpretación. Uno de ellos es que el conjunto que se elija no debe impedir la *paridad participativa*. La aplicación de este criterio como vimos es debatible, pero parece claro que en su dimensión de reconocimiento este excluye proyectar en el prototipo rasgos tales como varón, heterosexual, blanco o cristiano. Otro criterio es que en la interpretación de la condición de miembro no se puede ignorar la *ontología relacional* de la experiencia humana, fijando arbitrariamente y naturalizando algún conjunto de relaciones sociales particulares como el único significativo.

Esta perspectiva de la antropología cognitiva es mucho más adecuada para comprender la lógica de la delimitación de las personas que pertenecen a una comunidad política. En este caso, el prototipo parecería ser el miembro que no sólo posee la nacionalidad, sino que puede ejercer de un modo efectivo los derechos formalmente reconocidos¹⁸⁹. Las relaciones que constituyen su mundo social se mantienen dentro de «su» comunidad política. Desde este punto de referencia se desarrollaría un amplio abanico de diferentes

¹⁸⁹ Qué derechos deben ser estos, así como que qué significa su ejercicio efectivo son temas controvertidos que repercutirán en una identificación controvertida del prototipo.

formas de relacionarse dentro de la comunidad política. Diferentes vínculos con la comunidad, expresados *en parte* tradicionalmente por los sistemas legales mediante diversos estatus de residentes, trabajadores temporales invitados, de expatriados, transterrados o incluso trabajadores dependientes con otras nacionalidades que viven más allá de las fronteras territoriales, llenarían los bordes difusos de la comunidad política. Lo importante, como ya se dijo, es que según la lógica del prototipo todas estas figuras forman también parte de la comunidad política y son sujetos de justicia en relación con las estructuras particulares que los conectan con tal comunidad. Por ejemplo, el gobierno nipón, además del estatus de nacional, establece 27 diferentes estatus de residencia con diferentes condiciones de acceso y derechos (Immigration Bureau of Japan, 2016). Como se verá en el próximo apartado en relación con el estatus de *entertainer*, no es necesario encontrarse en territorio japonés para vivir pesadamente las normas asociadas a la adquisición estos estatus.

7.2.4. Sobre la evaluación normativa de los bordes de las comunidades políticas

No nos podrá sorprender que las dos concepciones que acabamos de ofrecer de territorio y membresía de la comunidad política se superpongan e interrelacionen estrechamente. Ambas se basan en una concepción relacional. Ambas son distinciones analíticas útiles que se refieren finalmente a la necesidad de atender a las estructuras sociales que constituyen el mundo humano, a los «processes, practices, discourses, symbols, institutions or networks through which power works» (Johnson et al., 2011, p. 62), a las «texturas de la vida diaria» (De Genova, 1998, p. 106). Los procesos que fundamentan los diversos estatus de las personas pueden también leerse en clave de restricciones territoriales, de procesos que generan su peculiar territorialidad.

Para abordar la situación de estas personas situadas en los anchos bordes difusos de la comunidad política no debemos cegarnos por la impresionante iconografía de nuestras fronteras amuralladas. Si pretendemos comprender la permeabilidad diferencial que las fronteras muestran a diferentes tipos de migrantes, se gana poco alimentando redescripciones superficiales y metafóricas de su modo de existencia como la actual propuesta de imaginarlas como «membranas», que simplemente reafirman tal permeabilidad diferencial (Bauböck, 2015; Debray, 2016). En su lugar, se requiere analizar la interrelación de los diversos y complejos dispositivos y canales de acceso

mediante los cuales los Estados expanden de hecho su comunidad, entre los cuales las fronteras territoriales sólo serían un dispositivo entre otros muchos.

Como se ha señalado, con esto no se pretende negar que estas fronteras amuralladas generen un gran daño y violencia a quienes intentan traspasarlas, sino enfatizar que estas son tan sólo un dispositivo más. Tomar la parte por el todo y darles un excesivo peso conceptual dentro del modo como las comunidades se limitan contribuye a cegarnos ante la lógica más compleja que opera en los límites de las comunidades políticas. Defender simplemente la eliminación de las restricciones a la migración que realizan las fronteras territoriales, sin atender el amplio contexto estructural en el que estas se integran, puede constituir en efecto «a considerable step backward for global justice» (Brock, 2010, p. 362).

Desde una perspectiva de la justicia relacional, esto es, una justicia que entiende que su ámbito de aplicación es la estructura social establecida entre cualesquiera agentes, hay que atender a los *dispositivos institucionales concretos* mediante los que en su relación mutuamente buscada el Estado constituye la experiencia migrante. Nos referiremos aquí por «sistema fronterizo» al complejo sistema de estos diversos dispositivos. No se debe presuponer que ellos pertenecen exclusivamente al sistema político. También están directamente conectados con el sistema, especialmente profundo, del capitalismo¹⁹⁰. La configuración del sistema fronterizo depende en gran medida del modo como el

¹⁹⁰ Sistema que constituye en el mundo en globalización actual la dinámica dominante que determina la concepción hegemónica del espacio y del tiempo (Harvey, 2017, pp. 181-182). Por su necesidad de crear un campo heterogéneo de figuras dentro del espacio y del tiempo del capital se desprende «the compulsion to distinguish» que caracteriza a nuestro mundo en globalización (Beck, 2004, p. 147). Desde esta perspectiva se comprende fácilmente la limitación de la propuesta de fronteras abiertas tal como es presentada, al menos, por Kymlicka (Kymlicka, 2006). Después de defender la necesidad de restringir y controlar el cruce de las fronteras políticas para preservar la autonomía de las comunidades que constituyen las democracias liberales, este autor concluye que, a pesar de ello, debido a que dentro del sistema capitalista realmente existente las fronteras políticas se emplean como un mecanismo para acaparar recursos en beneficio exclusivo de los ciudadanos, tales restricciones y controles deben eliminarse. Lo erróneo en su planteamiento sería el hecho de tomar el sistema capitalista como un trasfondo invariable, ineliminable e incuestionable. Frente a este trasfondo institucional, cuya validez o rasgos positivos en ningún momento se examinan, es el sistema político de las fronteras, cuyos beneficios sí se reconocen, el que debe ceder. Pero de su argumento, lo que puede extraerse es precisamente lo contrario. Si en el contexto capitalista el control fronterizo, válido por otros motivos, se emplea para generar consecuencias injustas, será el capitalismo y el empleo que este hace de las fronteras políticas lo que debe primeramente ser cuestionado y analizado. Poco de esto hay, sin embargo, en las defensas liberales al estilo de Kymlicka. El peligro muy real es que la compulsión para distinguir del sistema dominante de la actualidad, el capitalismo, se multiplique y se traslade a otros terrenos, creando no un mundo sin fronteras, sino miles de pequeñas fortalezas (Walzer, 1993b, p. 51), magnificando la desigualdad que, como sabemos, es la tendencia de esta dinámica dominante del mundo actual (Alvaredo et al., 2018; Bauman, 2013).

capitalismo emplea las fronteras para la generación de la fuerza de trabajo heterogénea (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 83-156) y las diversas temporalidades (id., 157-196) que necesita para su correcto funcionamiento.

Tal como reza el principio fraseriano, «todos aquellos que están sujetos a una estructura de gobernación determinada están en posición moral de ser sujetos de justicia en relación con dicha estructura» (Fraser, 2008a, p. 126). Este principio también tendría que ser aplicado a los sistemas fronterizos. Ello se tendría que hacer analizando de qué modo los diversos mecanismos mediante los que los Estados llevan a la práctica la «incorporación adversa» de personas sin nacionalidad formal dentro de sus comunidades políticas, imponen a éstos relaciones de dominación, explotación o subordinación. Los Estados en la fase actual de la globalización desarrollan instrumentos y capacidades que se desconectan de sus territorios políticamente reconocidos y se rearticulan en espacialidades altamente especializadas y regímenes parcialmente globales. Estos mecanismos pueden seguir siendo interpretados como formas de autoridad estatal, a pesar de su desconexión de la concepción westfaliana de territorio (Sassen, 2010, pp. 519-524). En el análisis de los sistemas fronterizos tampoco debemos olvidar otras formas de autoridad, diferentes a las estatales, que imponen otras formas superpuestas de reterritorialización. El mundo actual puede decirse caracterizado por una proliferación de ensamblajes de territorio, autoridad y derechos, habitados por múltiples sujetos, que rompen con la coherencia sistémica predicada en el pasado de las comunidades políticas (id., 524-528).

Los sistemas fronterizos territoriales se espacian a lo largo y ancho del tejido social, así como también se flexibilizan y multiplican los estatus de las personas¹⁹¹. Es importante tener en cuenta que del mismo modo que debemos considerar los complejos sistemas y sus interrelaciones que componen las fronteras territoriales, igualmente debemos atender a los complejos procesos, condiciones y relaciones que conforman cada uno de los estatus en los que se clasifica a las personas. Esto significa que no sólo debemos analizar sincrónicamente las injusticias conectadas con la posición estructural que algún estatus

¹⁹¹ Como ya debe de haber quedado claro, con «sistemas fronterizos» no nos referimos sólo a las instalaciones materiales que conforman las barreras instaladas en los bordes internacionalmente reconocidos de los Estados. Estas son sólo *un dispositivo más* entre muchos otros. Un dispositivo que, además, es internamente complejo, no una simple valla ubicada sobre líneas geográficas imaginarias, sino un subsistema de dispositivos espaciados, complejos sistemas de vallas, «tierras de nadie» intermedias, puestos de control, CIEs, centros de internamiento offshore, zonas desmilitarizadas, etc.

de residente legal tiene dentro de la sociedad considerada, sino diacrónicamente todos los procesos sociales conectados con la adquisición de tal estatus y con el deseo de las personas de adquirirlo. Si queremos comprender las formas en que nuestras comunidades políticas se limitan, no debemos perder de vista la interrelación de estos diversos dispositivos ni su complejidad interna, y ni mucho menos generalizar alguno de estos dispositivos, por importante que sea, como el contenido completo de las fronteras o *el* problema esencial de los migrantes.

Para finalizar, se darán algunos ejemplos de interrelaciones entre límites territoriales diferentes de las fronteras estatales y límites de estatus. El caso de Japón es probablemente un buen ejemplo de esta dinámica entre las necesidades de incorporar y de distinguir, y presenta muy buenos ejemplos de dispositivos fronterizos que, siguiendo a Hae Yeon Choo (2017), podríamos denominar «políticas de contención». Japón tradicionalmente ha mantenido un discurso de rechazo o contención de la incorporación de trabajadores no cualificados. Sin embargo, notablemente, este discurso no parece ser sino una estrategia de ocultamiento de lo que realmente ocurre. Su crónica falta de mano de obra les ha hecho fuertemente dependientes de estos trabajadores que dice rechazar (Debito, 2007; Vogt, 2007). Para ello ha establecido diversos mecanismos de «incorporación adversa». Se comentarán aquí tres.

En primer lugar, el programa de aprendizaje industrial (*Technical Intern Training*), que concede visas para hacer prácticas en empresas, supuestamente para que el becario desarrolle habilidades y conocimientos técnicos, pero que según se denuncia acaban haciendo actividades industriales mecánicas y rutinarias con muy malas condiciones laborales (Satoshi, 2008). Este estatus de residencia está condicionado a trabajar durante todo el tiempo de la concesión en una misma empresa. Fuera de ella el becario perdería todo derecho asociado a su estatus de residente. Ciertamente este programa permite cruzar la frontera estatal, pero sólo para imponerle otros límites internos a su movilidad en torno a la empresa a la que está asociado su estatus de residente.

Otro ejemplo es el de las *entertainers*, generalmente mujeres dedicadas al entretenimiento de hombres, al que volveremos en el próximo apartado. Su proceso de incorporación dentro de Japón está estrictamente estructurado por el gobierno japonés, el cual impone una compleja red de empresas mediadoras que controlan férreamente el proceso de la migración para cubrir tales empleos. Estas trabajadoras están contratadas por empresas

que les pagan los gastos de su viaje y les imponen un lugar de alojamiento. Dado que su salario les es abonado sólo al final de su contrato, normalmente en el aeropuerto minutos antes de abordar el avión que les lleva a su país de origen (un salario que una vez descontados los gastos que la empresa ha pagado por adelantado generalmente resulta ser insignificante), estas mujeres no tienen capacidad de agencia autónoma ni, por supuesto, de movilidad. Obligadas a alojarse y a trabajar en los locales que sus empresas determinan, el espacio que estas mujeres habitan está estrechamente circunscrito (Salazar Parreñas, 2011).

El último ejemplo es el del trabajo doméstico en Japón, normalmente femenino. Hasta que en 2017 se aprobó una nueva normativa legal que autoriza el empleo de mano de obra extranjera en este sector en ciertas «zonas especiales estratégicas nacionales» (The Mainichi, 2017), no se permitía la incorporación de trabajadoras domésticas (prohibición que sigue en vigor fuera de tales zonas especiales). No obstante, había una notable excepción a esta regla: sólo los diplomáticos y ejecutivos extranjeros residentes en Japón podían contratar trabajadores domésticos extranjeros (Tenegra, 2006, p. 31). Nuevamente nos encontramos con trabajadores sin ninguna capacidad de movilidad dentro del país, limitados a vivir dentro o en torno a la vivienda del empleador del que depende su residencia en Japón. En este caso, como en los dos anteriores, diferentes estatus están vinculados a diferentes entornos espaciales, siendo la vulnerabilidad de los trabajadores enorme, sometidos al arbitrio de sus empleadores, único espacio de trabajo al que está condicionada su residencia en el país.

No obstante, las tres situaciones que se acaba de exponer no son idénticas. Los derechos de los titulares de estos tres estatus pueden variar enormemente, siendo, por ejemplo, generalmente superiores, tanto formal como informalmente, en el caso de los trabajadores industriales respecto a las *entertainers* (Choo, 2016), quienes a la explotación económica suman un bajo estatus de reconocimiento debido a las características de su trabajo. Debe atenderse, en fin, a las peculiaridades de los diversos dispositivos de incorporación adversa involucrados en cada tipo de migración, sin recurrir a soluciones generalistas, inconcretas y abstractas desde las que se toma a los migrantes como un colectivo homogéneo.

7.3. SOBRE LAS INJUSTICIAS QUE SUFREN LOS MIGRANTES

7.3.1. Un marco de análisis

La perspectiva estructural de la justicia nos indica que, para abordar las injusticias que sufren las personas, tenemos que atender a las estructuras sociales que conforman nuestras opciones de vida. En particular para el caso de los migrantes tendríamos que analizar las que tienen relación con su situación y preguntar si este sistema coloca a estas personas en una posición vulnerable frente a la explotación, la subordinación o la dominación.

La cuestión de los migrantes coloca en primer plano una posible limitación de esta perspectiva. La concepción estructural de la justicia parecería dejar fuera del ámbito de aplicación de la justicia a los migrantes que buscan establecerse en un país diferente al suyo, pues mediante su migración ellos están «intentando convertirse en sujetos» de una *nueva* estructura institucional diferente a la que previamente estaban sometidos (Blake, 2014, p. 523). Pero la justicia desde la perspectiva relacional trata de la injusticia que se produce en las relaciones entre los sujetos a una misma estructura, no concibe relaciones *de justicia* entre agentes que no comparten ninguna estructura social ni dice nada sobre algún supuesto derecho de las personas a establecer nuevas relaciones a su antojo con otras personas y otras estructuras institucionales. Esta es sin duda una importante restricción interna de la perspectiva institucional de la justicia que no debe perderse de vista. La membresía común en un Estado, *un caso* de relaciones institucionales *entre otros*, impone relaciones de justicia específicas diferentes a las establecidas con los no miembros, y esto no tiene por qué infringir ni el igual valor moral ni el derecho a la igualdad de oportunidades de los no miembros (R. W. Miller, 1998, pp. 207-210; Risse, 2016, pp. 445-447; Sangiovanni, 2013).

No obstante, tal como se estudió en el capítulo sexto, las relaciones que justifican la condición de ciudadano de un Estado así como los beneficios que esta condición produce *no* son las únicas relaciones sociales que existen y que una teoría de la justicia debe evaluar. Además, tal como acabamos de analizar en los apartados anteriores de este capítulo, la cuestión del límite de la comunidad política dentro de los debates dominantes sobre migración, tanto por parte de los nacionalistas como David Miller que pretenden restringir los derechos de los migrantes o de los cosmopolitas como Joseph Carens que pretenden expandirlos, es planteada de un modo inadecuado.

De acuerdo con nuestra exposición precedente, ni siquiera si las estructuras institucionales relevantes se limitasen a las sociedades políticas gobernadas por un Estado, nos encontraríamos ante un obstáculo para aplicar una concepción estructural de la justicia al caso de los migrantes. Esto es así porque aplicar la idea que acaba de indicarse (que los migrantes no comparten ninguna estructura social con la comunidad política del Estado en el que pretenden establecerse) para dejar la cuestión de los migrantes fuera del ámbito de aplicación de la justicia reposa en un análisis empírico erróneo de las migraciones. Este suele presentar a los países receptores de migración como inocentes agentes, completamente ajenos a los flujos de personas pobres que «acechan» sus fronteras, flujos que dependerían de los cálculos de intereses individualistas de las personas migrantes ante la pobreza de los países de origen y sus posibles mayores beneficios en los de llegada (Blake, 2014; D. Miller, 2008; Risse, 2016). Frente a esta situación, parecería que sólo se puede afrontar la situación de los migrantes reconociendo los típicos derechos liberales individualistas, como el libre movimiento o la igualdad de oportunidades. Sin embargo, es un error presuponer por un lado una rígida separación entre «los de dentro» y «los de fuera» y por otro que sólo mediante intereses o derechos individuales abstractos se puede desafiar tal separación.

Tal como se ha dicho en el apartado anterior, los países de acogida estructuran activamente los flujos de migración. Las relaciones sociales que constituyen sus comunidades políticas, institucionalizadas por diversas iniciativas de los mismos Estados, se expanden con ello más allá de sus territorios formalmente reconocidos y de los conjuntos de agentes a los que reconocen algún estatus de pertenencia. El Estado ya no puede concebirse como un contenedor social que restringe todas sus relaciones sociales y de control al territorio que queda dentro de sus fronteras internacionalmente reconocidas. Por todo ello, como ya dijimos, no se trata de que los migrantes pretendan establecer nuevas relaciones cooperativas a su antojo con instituciones que les serían ajenas, tal como Blake (2014) describe su situación, sino de que se encuentran relacionados ya de diversos modos con ellas a través de la iniciativa de los países receptores. Es necesario atender a los modos concretos en los que las diversas estructuras a las que se encuentran sujetos les colocan en posiciones de subordinación, dominación o explotación sistemáticas (Fraser, 2008a, pp. 126-130).

Debemos insistir en que, a pesar de que hasta ahora nos hemos centrado en la cuestión de la comprensión de los límites de las comunidades políticas, no se quiere con ello dar a

entender que este es el único tipo de relación social relevante para una teoría de justicia. Las injusticias de los migrantes, como se insistirá en adelante, no son reducibles a las relaciones que mantienen con alguna comunidad política particular más o menos institucionalizadas por el Estado que la gobierna. Todo lo contrario, para adquirir una comprensión cabal de tales injusticias es preciso analizar también sus relaciones con otros agentes y niveles institucionales. El motivo de centrarnos en esta cuestión en las páginas precedentes se debe al interés por mostrar las debilidades de los debates dominantes en torno a este tema, centrados, como ya se dijo, en la exclusión de los migrantes de los Estados de destino. No se debe ver a los migrantes simplemente como nacionales de un país que quieren serlo de algún otro, sino como agentes inmersos en complejas relaciones sociales, más o menos institucionalizadas por diversas organizaciones políticas, con otros agentes que pueden o no ser Estados. Frente a esa interpretación de los migrantes como ciudadanos de un Estado que son excluidos de otro, para alcanzar una comprensión de los migrantes que deje atrás el nacionalismo metodológico es preciso comprenderlos como agentes inmersos en «campos sociales transnacionales» (Schiller, 2010, pp. 5-6). Estos campos se definen como «networks of networks that link individuals directly or indirectly to institutions located in more than one nation-state as part of the power dynamics through which institutionalized social relations delineate social spaces» (id., 5). Este concepto se emplea para situar a los migrantes en espacios específicos caracterizados por relaciones sociales institucionalizadas (sistemas tributarios, laborales, educativos, políticas públicas, etc.) que generan diversas relaciones sociales desiguales. Los campos sociales transnacionales de los migrantes cuestionan la idea de que el alcance de las políticas, las normas o el poder de los Estados se restringe al interior de sus fronteras internacionalmente reconocidas. Este concepto se construye sobre una «social anthropology's grounded theorization of the social relations that intersect and transform discrete territorially based and historically bounded social spaces of local community, village, city, or state» (id., 6). Se reconoce así que los Estados son actores que mantienen una enorme importancia tanto dentro como fuera de sus fronteras políticas pero, al mismo tiempo, se insiste en que ellos constituyen tan sólo uno de los diversos conjuntos de instituciones de nuestro mundo en globalización.

El análisis de estas relaciones institucionales tendría que realizarse, al menos, desde tres bloques de cuestiones profundamente interrelacionados: reivindicaciones sustantivas, el marco de la justicia y el momento dentro del amplio proceso temporal de la migración.

El primer bloque de cuestiones hace referencia al tipo de reivindicaciones sustantivas que pueden elevarse sobre la estructura social. Como ya se señaló, a la tradicional dimensión de la distribución deben añadirse las dimensiones del reconocimiento (Fraser, 2006a) y de la participación política (Forst, 2014b, pp. 31-53; Fraser, 2008a, pp. 31-64; Young, 2000b, pp. 60-69). Aunque tal vez la situación de injusticia que sufren muchos migrantes sea principalmente una cuestión de distribución, debida a un sistema económico global que les perjudica, las otras dos dimensiones son irrenunciables para comprender tanto cómo opera la injusticia de distribución como también para comprender otras formas de migración no eminentemente económicas. La hipótesis aquí es que las injusticias que padecen los migrantes son tan complejas que para cada caso concreto entran en juego simultáneamente factores de estas tres dimensiones, aunque algunos de ellos pueden ser dominantes. Esta observación incide en el carácter engañoso de algunas distinciones que frecuentemente se hacen para estudiar las injusticias que sufren los migrantes. Por ejemplo, la distinción entre migrante económico y migrante político, que es problemática porque en muchos casos las personas que dejan su país de origen son ambas cosas (Vitale, 2006, p. 20).

El segundo bloque de cuestiones hace referencia a la escala del marco de la justicia (si las injusticias objeto de análisis pertenecen a un marco local, nacional, transnacional o internacional). Las injusticias no son sólo interseccionales en cuanto a las reivindicaciones sustantivas bajo las que pueden interpretarse, sino también en cuanto al múltiple haz de marcos de análisis que interseccionan en ellas (Fraser, 2010, pp. 366-369). Es decir, una injusticia puede estar determinada simultáneamente por elementos pertenecientes tanto al marco local, como al regional, nacional, transnacional o internacional. Debemos completar los análisis que frecuentemente se limitan a lo que ocurre dentro de un marco nacional con el análisis de otras “capas” y de cómo se construyen mutuamente. La fase actual de la globalización está generando «procesos de re-escalamiento» de la gobernanza del territorio a través de los que «localities change the parameters of their global, national and/or regional connectedness so that they “jump scale”» (Schiller, 2010, p. 11). En vez de entender los diversos marcos o escalas como niveles autónomos o jerárquicamente organizados de relaciones sociales, deben entenderse como constituyéndose mutuamente (id.). El marco nacional sigue siendo central para comprender muchas injusticias, pero es insuficiente si no lo completamos con el marco global (Milanovic, 2017, pp. 265-269) o local (Sassen, 1994). La migración

es «una parte integral y esencial de los procesos de transformación social», pero para comprender adecuadamente los contextos en los que estos procesos se producen «es importante vincular las experiencias de la migración a nivel local (tanto en las zonas de origen como de destino) con otros niveles socio-espaciales – y, particularmente, con los procesos globales» (Castles, 2010, p. 159). Las tres dimensiones sustantivas mencionadas anteriormente pueden tomar diferentes formas en los diferentes niveles, y actuar conjuntamente sobre la situación que fuerza a las personas a migrar o sobre la situación de vulnerabilidad y subordinación que sufren las personas que migran.

El tercer bloque de cuestiones hace referencia a las variaciones de las injusticias que sufren las personas según el lugar y momento en el que se encuentren. Por ello, sería conveniente que no analizásemos las situaciones de los migrantes simplemente en algún momento puntual, sino entendiendo la migración como un proceso dinámico. Así, los factores que se relacionan con su situación pueden ser diferentes antes de comenzar la migración, durante su tránsito, una vez que se asientan en un territorio en el que aún permanecen marcados como migrantes y extranjeros, cuando vuelven a sus países de origen o cuando reanudan su experiencia migratoria hacia nuevos lugares. Todos estos factores, sin embargo, deben entenderse como conectados y constituyéndose mutuamente. Las injusticias que sufren los migrantes no pueden reducirse a los obstáculos y agresiones que sufren durante su tránsito, sino que tienen su raíz y continuación en momentos previos y posteriores a su desplazamiento físico. Las condiciones de acceso que imponen los Estados, además, se organizan también según una dimensión temporal (no sólo territorial o de exclusión *sine die*). La frontera es también un mecanismo de control de los tiempos y plazos de la incorporación de fuerza de trabajo según las necesidades temporales del mercado. Los Estados pretenden con ello hacer realidad la aspiración de una «migración adaptada a demanda» (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 157-196). Esta perspectiva temporal conecta los momentos previo y posterior con el del desplazamiento y enfatiza que las características de cada momento se constituyen mutuamente (las necesidades del mercado de trabajo del Estado receptor, por ejemplo, se correlacionan con las restricciones al movimiento a través de la frontera). Se pretende de este modo ir más allá de la forma en que la filosofía política se enfrenta generalmente al problema de la migración, esto es, discuriendo meramente en torno a la legitimidad moral y política de las medidas restrictivas impuestas a los movimientos de personas (Vitale, 2006, p. 21).

Con estos tres bloques de cuestiones se pretende ofrecer un esquema teórico para abordar las injusticias que afectan a los migrantes. Se trata de una propuesta teórico-pragmática que pueda servir para una mejor comprensión de situaciones concretas de injusticia, posibilitando de este modo su erradicación. Lo que aquí *no* se pretende es ofrecer el diseño de una sociedad «perfectamente justa» que dé la respuesta definitiva a los migrantes. Desde una perspectiva que parte de la injusticia y rechaza la aspiración rawlsiana a una justicia final y total (así como abstracta y lejana), esto es lo más a lo que puede aspirarse.

7.3.2. Un análisis dinámico de posibles injusticias entrecruzadas en los procesos migratorios

En esta sección se analizará un caso hipotético construido a partir de elementos tomados de diversas experiencias reales bastante típicas. Este caso permitirá poner en práctica el esquema esbozado hasta ahora. Imaginemos, pues, una familia filipina, de la minoría china en Manila, cuyos miembros adultos trabajan en una *sweatshop*¹⁹², subcontrata de alguna empresa transnacional de la moda. Debido a los duros turnos laborales y el bajo ingreso familiar, unido al conocimiento del programa japonés de reclutamiento de *entertainers*¹⁹³ y las historias de experiencias positivas que circulan por el vecindario de personas que han seguido tal programa, esta familia toma la decisión de que el miembro femenino adulto de 23 años, a quien llamaremos Darna, emprenda la vía migratoria. Tal decisión se hace, por supuesto, con su libre aquiescencia y en reconocimiento de sus habilidades para bailar y cantar. Se realiza también con la expectativa de que no sólo su esposo y sus dos hijos, sino también los padres de la migrante, que tendrán que asumir cuidados y responsabilidades sobre los hijos, se benefician con las remesas. Esperan

¹⁹² Reciben la denominación de «sweatshops» los pequeños centros de producción de pequeños objetos de consumo, mayoritariamente textiles y calzado, situados en el más bajo nivel de la cadena de producción y distribución y que, principalmente ubicados en países en vías de desarrollo, presentan una mano de obra feminizada, de baja cualificación y condiciones de trabajo muy duras (trato abusivo, largas horas de trabajo, instalaciones precarias, exposición a situaciones dañinas para la salud, nulos derechos laborales y ausencia de inspecciones por las autoridades). Constituyen un caso clásico para ejemplificar las relaciones transnacionales y las responsabilidades difusas que ponen en funcionamiento la economía globalizada. Sobre este fenómeno, véase Young (2011, pp. 125-134).

¹⁹³ A este estatus aspiran generalmente mujeres, mayoritariamente de Filipinas, que pretenden trabajar en bares en Japón acompañando y entreteniendo a hombres, sin que generalmente implique prostitución como frecuentemente se asume. Para acceder a este estatus, estas mujeres tienen que seguir complejos procesos de reclutamiento definidos por el gobierno japonés estando aún en filipinas que implican a diversas empresas de ambos países.

incluso poder hacer inversiones inmobiliarias locales o invertir en algún negocio en Filipinas que asegure el futuro de la familia.

La elección de migrar no se produce por el deseo de vivir experiencias nuevas o por el placer de viajar, sino por malas situaciones de origen y un contexto estructural que les presenta la migración como una factible alternativa a sus circunstancias. Que esta alternativa se perciba como realista y al alcance de las personas depende tanto de que existan canales institucionalizados de acceso, tales como rutas de transporte, acuerdos intergubernamentales, el programa de reclutamiento de *entertainers*, los programas de entrenamiento industrial para mano de obra extranjera poco cualificada o las facilidades de entrada de los *nikkeijin*¹⁹⁴ (Tsuda, 2008, p. 6), como de que el potencial migrante disponga del capital necesario (económico, social o cultural) para emprender el viaje (De Haas, 2010, pp. 1589-1590). Esta última condición explica que la migración tienda a incrementarse cuando la gente traspasa el umbral de un cierto capital disponible (Sager, 2018, p. 25)¹⁹⁵. En estos casos debemos primero preguntarnos por las situaciones de injusticia que llevan a estas personas a tomar la siempre difícil decisión de migrar. Debemos aproximarnos a sus situaciones desde la perspectiva interseccional que considera múltiples marcos y dimensiones sustanciales. El contexto social que estas personas afrontan debe abordarse evitando el recurso fácil de condenar dogmáticamente sus circunstancias como «esclavitud» o «tráfico de personas», abogando por la prohibición categórica de las opciones laborales que les han llevado a migrar, lo cual podría recortar aún más sus oportunidades y especialmente dejar sin explicar los problemas sistémicos de fondo (B. Anderson, 2018; Salazar Parreñas, Hwang, y Lee, 2012). Sin pretensión de exhaustividad, se indicarán a continuación algunas de las intersecciones relevantes en el caso de la familia filipina utilizada como ejemplo.

¹⁹⁴ Descendientes (segunda y tercera generación) de antiguos emigrantes japoneses, numerosos especialmente en Perú y Brasil. A partir de los años ochenta el gobierno japonés facilitó la adquisición de la residencia de larga duración a estas personas, lo que les permitía entrar y trabajar en Japón sin restricciones. Desde las instancias oficiales se justificó esta política como una forma de que estas personas se reencontrasen con sus familiares y pudieran aprender la lengua y la cultura de sus antepasados. Sin embargo, el resultado fue que ocupasen puestos de trabajo mal pagados, flexibles y poco cualificados. Dado que este colectivo ocupó los puestos más vulnerables del sistema de trabajo han sido los más afectados por las crisis económicas. Por ello, el paro es especialmente alto entre ellos, razón por la cual en el año 2009 el gobierno japonés desarrolló un plan para sufragar el gasto del transporte para los que quisieran regresar a sus países de nacimiento, con la condición de perder definitivamente el derecho a la residencia de larga duración (CIDOB, 2013; Noguchi, 2007).

¹⁹⁵ Que tengan a su disposición un cierto nivel de capital no implica que su posición de partida sea buena o que no sean pobres. En cualquier caso, el migrante percibe la opción de migrar como una mejor alternativa frente a las que prevé en el caso de permanecer en su país.

a. Primer momento (antes de migrar)

Con respecto a la *dimensión de reconocimiento* podemos encontrar una fuerte subordinación de estatus ligada al origen familiar pobre y a la pertenencia a una etnia minoritaria, que puede imponer graves obstáculos a la prosperidad de esta familia a través de, por ejemplo, su exclusión de puestos de trabajo mejor remunerados o la imposibilidad de obtener crédito para la puesta en marcha de sus propios proyectos de desarrollo. Esto puede ocurrir tanto en un *marco local*, por los prejuicios hacia los individuos de su grupo social, como en un *marco trasnacional*, por la liberalización global del sector bancario y la implantación generalizada de bancos trasnacionales más interesados en financiar a otras corporaciones trasnacionales que a pequeños actores locales (Stiglitz, 2002, p. 57).

Los aspectos relacionados con la *distribución* en el *marco global* han generado ya una extensa bibliografía. Entre ella se podría mencionar a Beitz (1979), Harvey (2004), Milanovic (2017), Pogge (2005), Stiglitz (2002; 2006) o Therborn (2015). Estos autores reconocen que existe actualmente un sistema global de regulación que se ha construido en beneficio de los agentes más ricos y en perjuicio de los más pobres. Los realmente perjudicados son los grupos sociales estructuralmente vulnerables (Fraser, 2006a, pp. 51-69; Young, 2000a, pp. 92-102). Sería conveniente evitar la perspectiva habitual entre los análisis normativos de las migraciones que toman a los países como totalidades homogéneas y basan sus argumentos en diferenciales macroeconómicos de renta per cápita y supuestas mayores oportunidades en los países más ricos. Es conveniente evitar esta perspectiva no sólo porque sustituye el necesario y pausado análisis que aquí se ha defendido que debe hacerse de las múltiples relaciones sociales que fundamentan las migraciones por abstractas, superficiales y poco significativas generalizaciones, sino porque las dinámicas económicas dominantes de la globalización actual, que deberían ser el objeto fundamental de crítica desde la dimensión de distribución, no se mueven en la dirección de incrementar la desigualdad entre Estados. Todo lo contrario, esta tiende a equipararse mientras que la desigualdad interna entre grupos sociales se multiplica y surge una nueva clase de «plutócratas globales» (Bauman, 2013, pp. 17-21; Milanovic, 2017, pp. 48-60, 139-154). Si nos aproximamos al mundo actual con una perspectiva que toma a los Estados como unidades de comparación, nos estaremos perdiendo los problemas que producen las dinámicas verdaderamente operativas en la actualidad. Las viejas distinciones entre norte rico y sur pobre, Primer y Tercer mundo, han perdido su sentido. Una imagen de complejas redes de nodos con diferentes papeles y valores en

continua transformación dentro del mercado global, no ya la visión de Estados homogéneos ricos y pobres, parece ser más apropiada para la fase actual del capitalismo (Mezzadra y Neilson, 2017, pp. 239-278; Ong, 2006, pp. 97-118; Urry, 2005c, pp. 1-16)¹⁹⁶.

Los grupos sociales vulnerables, al recibir una parte desproporcionadamente reducida de los beneficios que produce su trabajo, son sistemáticamente explotados por redes de comercio transnacional. Los acuerdos de la Organización Mundial del Comercio, unidos a la acelerada apertura de los mercados impuestos por el Fondo Monetario Internacional a países en vías de desarrollo han contribuido decisivamente a la destrucción de la industria nacional y el dominio de las corporaciones transnacionales regidas por intereses extranjeros (Stiglitz, 2002, pp. 81-119). Las regulaciones nacionales sobre condiciones laborales se flexibilizan para atraer a inversores extranjeros poderosos a la vez que las inspecciones son casi inexistentes y el recurso a subcontratas precarias para diluir las responsabilidades se vuelve moneda común. Todo ello tiene como efecto que muchas personas trabajen jornadas laborales abusivas, sin derechos laborales y con míseros salarios. En la dimensión de distribución, sin embargo, no sólo nos encontramos con *explotación*. Fundamental para la dinámica de acumulación capitalista es también la «acumulación por desposesión» o *expropiación* (Fraser, 2018; Harvey, 2004; 2010, pp. 47-51, 244-251), que consiste en la «incautación de los bienes de las personas subyugadas (su trabajo, tierra, animales, herramientas, niños y cuerpos) y la canalización de esos activos confiscados en los circuitos de acumulación de capital» (Fraser, 2018). Al desposeer a las personas de las tierras comunales, al acaparar las reservas de agua o al privatizar los recursos públicos, estos procesos de desposesión guiados por los intereses del capital global producen dramáticas *expulsiones* de las formas y lugares tradicionales de vida de un gran número de personas (Sassen, 2015a). Por otro lado, la precariedad

¹⁹⁶ Es cierto que las diferencias entre Estados siguen siendo grandes, pero en gran medida el modo como hoy son las cosas y el relativo mayor bienestar en algunos países son el resultado de conquistas sociales del pasado o huellas de dinámicas económicas que ya no son las que hoy se encuentran en funcionamiento. Como se argumentó a lo largo de esta tesis, el objetivo de la justicia es evaluar las dinámicas estructurales que se encuentran *hoy* en funcionamiento. Por supuesto, esto incluye la evaluación de cómo hoy se emplean los resultados diferenciales obtenidos en el pasado y la reparación de lo logrado injustamente y que sigue produciendo explotación, dominación o subordinación. Pero para lograr esto, lo que aquí se defiende es que no nos podemos quedar simplemente en los efectos y apariencias superficiales, homogeneizando además Estados enteros según medias económicas. Debemos enfocar ante todo las complejas y múltiples dinámicas estructurales que producen tales efectos, y analizarlos según sus rasgos específicos, y no desde discursos del pasado diseñados para dinámicas que ya no son con las que hoy nos enfrentamos.

económica causada por las nuevas condiciones globales repercute en otros tipos de *condiciones locales y regionales*, pues como se dijo más arriba, en una sociedad marcada por la fuerte subordinación de estatus según la clase económica, la mala *redistribución* económica tiene efectos sobre el *reconocimiento*, generando un círculo vicioso.

El *marco nacional* tiene una gran importancia, sin duda, para las dimensiones de *distribución y reconocimiento*, pues es aquí donde se aprueban e implementan las normas laborales, los derechos de los ciudadanos, el salario mínimo, las leyes antidiscriminación o de gestión empresarial. La corrupción generalizada o la ineficacia de las instituciones nacionales, la falta de transparencia, de participación política efectiva en la elaboración de leyes, de negociación y lucha por los derechos o la existencia de clases privilegiadas, son algunos de los elementos que ponen de manifiesto la injusticia *política* que se genera en el marco nacional. Pero los condicionamientos de los Estados en el nuevo marco global son amplias, siendo aún mayores para los países en vías de desarrollo, debido a su escaso poder en el diseño y funcionamiento del orden global (Stiglitz, 2006, pp. 347-357).

El marco nacional interesa aquí en relación con la injusticia de «desenmarque» y su efecto en la capacidad de las personas de *participar* en el diseño de las normas que condicionan sus opciones (Fraser, 2008a, pp. 43-64). Tal como vio en el capítulo quinto, se trata de una injusticia de meta-nivel que consiste en emplear el marco nacional para delimitar incorrectamente a los sujetos de justicia y las responsabilidades sobre las injusticias que padecen, sin atender a las relaciones sociales reales que constituyen sus circunstancias y determinando *a priori* el interlocutor de sus reivindicaciones, sus propios Estados. Los interlocutores de los pobres globales quedan restringidos a sus propios países pobres, interlocutores inocuos con muy poco poder de negociación frente a las grandes corporaciones transnacionales y a los países ricos y sin capacidad real para resolver efectivamente las injusticias que sufren sus ciudadanos. En este sentido, suponer *a priori* que todas las injusticias deben encontrar respuesta en el marco nacional constituye en sí mismo una injusticia.

La situación de los miembros de la familia filipina del ejemplo no se explica recurriendo al «nacionalismo metodológico» (Beck, 2004; Sager, 2016; Wimmer y Schiller, 2002). Sus injusticias provienen de diferentes marcos y, sin embargo, no participan en la formulación de las normas que se le imponen desde cada marco. Deberían poder participar de algún modo en la gestión económica de la empresa en la que trabajan, en la

formulación de los términos de la relación entre la subcontrata y la corporación transnacional (Young, 2000b, pp. 360-378), en la gobernanza global que genera las regulaciones a las que se encuentran sometidos (Innerarity, 2012; Sassen, 2003; Slaughter, 2004; Zürn, 2004) y en el control de las actividades que repercuten en su medio ambiente limitando sus posibilidades de vida (Sassen, 2015c).

Antes de pasar al siguiente momento de la migración, el que hace referencia al desplazamiento, es necesaria una aclaración. En la fase actual de la globalización, que habitualmente se caracteriza como un momento de «compresión del espacio-tiempo», la movilidad debe ser incluida seriamente en los análisis de las relaciones sociales (Larsen, Urry, y Kay, 2006, pp. 1-4). Pero no se debe pensar que la movilidad es un concepto relevante sólo en el momento en el que el migrante emprende su viaje. La movilidad hace referencia a un conjunto de factores institucionales que afectan profundamente la vida de las personas, tanto en su país de origen, como durante su movimiento migratorio como en sus experiencias en el país de destino. De acuerdo con Cresswell (2010, pp. 18-19), las diferentes configuraciones que adopta la relación entre los movimientos físicos (el hecho del movimiento que puede ser medido y mapeado), las representaciones del movimiento que le dan un significado compartido (el movimiento como aventura, tedio, peligro o libertad) y las prácticas concretas de movilidad (modos concretos de transporte y sus condiciones materiales), constituyen «constelaciones de movilidad» contextuales e históricas que colaboran en la constitución de las opciones de vida en momentos y lugares determinados. Así pues, la representación en la comunidad de Darna del viaje a Japón como una vía segura para mejorar su situación económica o la ausencia de condiciones materiales (conexiones a buenas carreteras o medios públicos de transporte) que conecten su lugar de residencia con otras zonas de Manila que ofrezcan mejores posibilidades económicas, son factores importantes que deben ser tomados en cuenta para comprender las condiciones estructurales de su opción de migrar.

b. Segundo momento (durante el desplazamiento)

La migración de Darna depende, por supuesto, de la peculiar «constelación de movilidad» que conecta Filipinas y Japón (determinadas rutas, instalaciones aeroportuarias o portuarias, etc.). Sin embargo, de este momento destaca el modo como su migración está estructurada por mecanismos transnacionales diseñados por los Estados emisores y receptores. En cuanto a su país de origen, Filipinas ha sido reconocido como el país con

el sistema oficial de exportación de mano de obra más desarrollado desde que estableciera en el año 1982 la Administración de Empleo Filipino Exterior (*Philippines Overseas Employment Administration*, POEA). Con un claro sesgo de género, su objetivo era facilitar y supervisar la emigración que agencias especializadas organizaban principalmente de enfermeras, asistentes domésticas y esposas (Sassen, 2008, pp. 471-473). Este tipo de exportación se veía facilitado por acuerdos bilaterales como el suscrito entre Japón y Filipinas en el año 2006 (*Japan Philippines Economic Partnership Agreement*, JPEPA) (Vogt, 2007). Desde su comienzo, la POEA facilitaba a las *entertainers* un certificado (*Philippine Entertainers Certification Center Card*) que acreditaba sus habilidades profesionales. Sin embargo, en el año 2005 el gobierno japonés dejó de reconocer las acreditaciones de la administración filipina. Desde entonces, la vía migratoria que Darna afronta depende de las condiciones establecidas por el gobierno japonés para adquirir el estatus de *entertainer*, condiciones que se apoyan en mediadores privados (Salazar Parreñas, 2011, pp. 25-56). Este sistema de reclutamiento oficial pone a las trabajadoras migrantes en una posición de extrema vulnerabilidad a la explotación laboral, pues hace depender su reclutamiento de una compleja cadena de agentes multinacionales (*Filipino talent managers, Filipino promotion agencies, Japanese promoters and Japanese club owners*), todos los cuales imponen exorbitantes gastos y deudas a las migrantes, llegando al extremo de que su sueldo durante los primeros contratos de trabajo (de una duración de seis meses) sirva en gran medida para pagar a los mediadores. Por supuesto, estos mediadores se asegurarán sus beneficios imponiendo fuertes restricciones a la movilidad futura de estas trabajadoras. Como veremos, la falta de recursos que esta forma oficial de organizar la migración produce, hace que estas mujeres tengan que depender de los regalos que los clientes de los clubs les hacen, reforzando de este modo los patrones nacionales de subordinación de género. La *distribución* y el *reconocimiento* vuelven a estar estrechamente relacionados.

Desde comienzos del siglo XXI se ha vuelto frecuente enmarcar estas migraciones desde la óptica de los derechos humanos y categorizarlas, de acuerdo con el Departamento de Estado de los Estados Unidos de América (U.S. Department of State, 2004) como tráfico de personas. Esta perspectiva, sin embargo, a pesar del atractivo que la retórica humanitarista pueda tener para algunos casos, conlleva el ocultamiento de importantes elementos estructurales y responsabilidades institucionales. «Migrant entertainers are not trafficked persons, or individuals coerced to do hostess work, but instead labor migrants

who face severe structural constraints» (Salazar Parreñas, 2011, p. 5). La posición de estas mujeres no se explica a través de la relación entre traficantes y sus supuestas víctimas. Son los Estados mismos los que imponen las condiciones estructurales que arrebatan a los migrantes todo control sobre las condiciones de su migración, agravando su vulnerabilidad.

Estructurar estas migraciones a través de múltiples mediadores obligatorios o abordarlas como el Departamento de Estado de Estados Unidos desde la perspectiva del tráfico de personas constituyen injusticias de *reconocimiento*. Por un lado, la razón de la imposición de los mediadores no es otra que la protección de la moralidad de las trabajadoras (Salazar Parreñas, 2011, pp. 40-56). Se representa a estas migrantes como sujetos a los que es preciso proteger, eternas menores de edad faltas de autonomía, incapaces de negociar directamente por sí mismas los términos de su contratación, dispuestas a hacer actos que van en contra de su moralidad. Se establecen por ello rigurosas pruebas de capacitación y mediadores para proteger paternalistamente su dignidad moral.

Por otro lado, el marco centrado en la retórica del tráfico de personas y en los derechos humanos se basa en la suposición de que estos derechos y sus mecanismos de aplicación son inherentemente buenos y libres de coste y serán por lo tanto bienvenidos si son ofrecidos. Frente a esta suposición, en su estudio con *entertainers*, Choo (2013) se encontró con la evidencia empírica de que estas mujeres migrantes son generalmente reacias a recurrir a la protección de los derechos humanos reconocidos por los Estados de acogida frente a sus empleadores, y no recurren a ellos con pleno conocimiento de que estos derechos existen y de los procedimientos para reivindicarlos. ¿Por qué ocurre esto? El problema es que estos derechos, que el pensamiento mainstream considera inherentemente buenos y para los que la actitud de estas mujeres sería del todo irracional, les impone costes que estas migrantes no están dispuestas a asumir. El régimen de los derechos humanos interpreta su situación como víctimas de tráfico de personas y víctimas de explotación sexual, posicionándolas como sujetos vulnerables en necesidad de protección. Categorizar a estas mujeres como víctimas indefensas conduce a la legitimación del Estado como protector, afectando negativamente su movilización y no expandiendo sino erosionando su ciudadanía (id., 447-449). Este régimen de derechos humanos centrado en el tráfico de personas y la explotación sexual reforzaría sus posiciones subordinadas dentro de una jerarquía moral que afirma que el lugar adecuado

del sexo es la institución romantizada del matrimonio, lo cual refuerza el estatus marginal de estas mujeres migrantes (id., 453-456).

Sin embargo, estas mujeres no quieren ser reconocidas como víctimas de tráfico de personas, pues ellas mismas no se ven como tales. Al enfrentar sus problemas de vulnerabilidad no recurren a las protecciones que se enmarcan en la retórica de los derechos humanos porque éstos imponen costes morales y materiales «in relation to the gender pursuit of moral respect and recognition» (Choo, 2013, p. 446) y refuerzan una jerarquía moral que problematiza su trabajo y sus relaciones personales. Estas mujeres no necesitan ser rescatadas, sino unas condiciones de migración que refuercen su autonomía y empoderamiento. Se necesita cambiar la perspectiva sobre su situación «from legally defining trafficked persons as victims of crime to seeing them as labor migrants. This shift would redirect antitrafficking campaigns from the current focus on prosecution and prevention to ensuring the “safe migration” of labor migrants» (Salazar Parreñas et al., 2012, p. 1026).

Finalmente, estos problemas de reconocimiento se enraízan en el déficit de *participación* que las migrantes tienen en el diseño de estos mecanismos de reclutamiento. Al definir las condiciones estructurales de su migración, las agencias estatales responsables deberían estar abiertas a la participación y a la crítica por parte de estas mujeres, que son sin duda quienes ven sus oportunidades más constreñidas.

*c. Tercer momento (asentamiento)*¹⁹⁷

Finalmente, la injusticia que los migrantes sufren en sus países de destino es igualmente muy compleja y debería analizarse atendiendo a la intersección de las tres dimensiones y de los diversos marcos. Debido a la situación de desigualdad y a los prejuicios raciales que caracterizan a los flujos migratorios, los migrantes en los países de destino, en nuestro ejemplo Japón, tienen una gran posibilidad de ser víctimas de discriminación y de

¹⁹⁷ El análisis se detendrá en este momento, pues ya ha quedado suficientemente expuesta esta forma de abordar las injusticias de los migrantes. Pero estos momentos pueden prolongarse pues, como se ha dicho, Darna no pretende el asentamiento permanente en Japón. Nuestra protagonista volverá a su país de origen, pero ello no constituirá una vuelta al momento de partida, sino que se encontrará en un momento realmente nuevo. Independientemente de que su situación económica haya mejorado o no, su experiencia migratoria habrá transformado significativamente su identidad, de modo que a su retorno se enfrentará a retos nuevos para ella, pues su viejo hogar habrá adquirido nuevos sentidos y ella nuevas habilidades (La Barbera, 2015). Los momentos pueden aún prolongarse, pues Darna puede, como suele hacerse en estos casos, volver a establecer otro contrato temporal de *entertainer*, pero su experiencia vivida hasta el momento puede hacer de esta migración algo sensiblemente diferente a la anterior.

encontrarse en posiciones vulnerables, abocados a la exclusión, marginalización y explotación (Hiroshi, Makoto, Kyongnam, Wetherall, y Katsuichi, 2006). La *dimensión de reconocimiento* en el *marco nacional* puede ejemplificarse por una legislación que coloca en situación subordinada a culturas minoritarias, a la cual Darna pertenecerá. Además, sus condiciones de trabajo reforzarán, como se indicó antes, los patrones de subordinación de género en su relación con sus clientes. Los migrantes se ven afectados por las injusticias que sufren los ciudadanos de grupos minoritarios, con el agravante de no tener reconocidos plenos derechos *políticos*. Su posición cultural subordinada se interseca con su situación de migrante, crecientemente devaluada debido a un discurso nacional que frecuentemente asocia la migración con la criminalidad y la seguridad (Velasco, 2016, pp. 39-44; Yamamoto, 2007), lo cual alimenta el racismo, el desprecio social y la violencia institucionalizada.

Si nos fijamos en el modo en el que el gobierno de Filipinas apoya a sus nacionales migrantes en los países de destino puede señalarse una injusticia de *reconocimiento* de tipo *transnacional*. Como ya se dijo, este Estado es célebre por el alto grado de institucionalización de su programa de exportación de mano de obra. En las principales zonas de destino de trabajadores migrantes filipinos ha establecido oficinas de la Administración para el Bienestar de los Trabajadores en el Exterior (*Overseas Workers Welfare Administration*, OWWA). Ante la circunstancia de que los tiempos de trabajo de las *entertainers*, que trabajan durante la noche y descansan durante la mañana, es diferente al de los trabajos reconocidos como «normales», el horario de apertura de estas oficinas y de las actividades que promueven deja a estas personas sin la posibilidad de acceder a sus servicios. Se da la paradójica situación de que estas oficinas, financiadas con una suscripción obligatoria tomada de todos los trabajadores migrantes supervisados por el gobierno, deja fuera a sus contribuyentes mayoritarios. (Salazar Parreñas, 2010, pp. 314-316). La OWWA trabaja principalmente al servicio de las esposas filipinas de hombres japoneses y en menor medida del pequeño grupo de trabajadoras domésticas. Sólo las iglesias y algunos comercios privados han hecho algún esfuerzo para adaptar sus horarios a estas trabajadoras nocturnas. El estigma social unido a su posición alimenta su falta de consideración por parte de las instituciones oficiales y su segregación temporal tiene como resultado la segregación social (id., 315).

En cuanto a la *dimensión de distribución*, Darna sufre explotación ya que grandes porciones de su salario son incautadas por los mediadores impuestos por el Estado japonés

para regular su entrada en el país. Normalmente se asume que una trabajadora no documentada es más vulnerable a la explotación, pero esto no es cierto en el ejemplo que estamos considerando, pues los factores que facilitan la explotación de estas mujeres son precisamente los requisitos impuestos por el Estado japonés para la obtención de la visa de *entertainer*: los mediadores, las condiciones de pago de las deudas contraídas por la migrante, la residencia vinculada al contrato con los mediadores y su falta de capacidad de negociación salarial con los propietarios de los locales. Estas trabajadoras, según los cauces legales avalados por la administración nipona, tienen una relación contractual con su *Filipino promotion agency* y su *Japanese promoter*, los cuales distribuyen a sus trabajadoras en diferentes locales. Es decir, no tienen una relación contractual con los propietarios de los locales, lo cual hace que no tengan ninguna capacidad de control sobre el entorno en el que realmente desarrollan su trabajo. Además, para que las trabajadoras no tengan la tentación de asociarse con otras, sólo las mantienen en el mismo local por pocos meses, imponiéndoles una continua rotación que tiene la finalidad de romper toda socialización en el entorno laboral (Choo, 2016, p. 11). Las mujeres que tras romper su relación contractual con su *Filipino promotion agency* y su *Japanese promoter* dejan de tener un visado válido, pueden negociar directamente su salario y condiciones de trabajo con los propietarios de los locales, así como evitar los costes abusivos de los mediadores. Disfrutan de mayores salarios y mejores condiciones laborales que las trabajadoras con visado legal (Salazar Parreñas, 2011, pp. 217-223). Esto ocurre, sin embargo, a costa de una mayor inseguridad legal y el riesgo de la deportación.

Su escasa autonomía económica o su dependencia del lugar de residencia que le asignan sus promotores, normalmente próximo a su lugar de trabajo, generan una «constelación de movilidad» (Cresswell, 2010, p. 18) enormemente restringida que fomenta la segregación espacial de estas trabajadoras respecto al resto de la sociedad japonesa o de la comunidad filipina, fortaleciendo la orientación de su experiencia migratoria hacia el retorno a su país de origen (Salazar Parreñas, 2010, pp. 316-319).

En cuanto a la *dimensión política*, como ya se dijo en los apartados anteriores, la orientación teleológica dominante en los debates sobre migración tiene como resultado que los debates se centren mayoritariamente en las condiciones de acceso a la nacionalidad, invisibilizando otras experiencias migratorias que no buscan establecer lazos intensos o duraderos con los países de destino. Desde estos planteamientos dominantes, facilitar su integración en la sociedad de acogida y conceder a los migrantes

de larga duración ya integrados la nacionalidad se propone generalmente como la solución primordial a las injusticias de dominación que sufren. Sin embargo, tal vez esta estrategia sea válida para algunas formas de migración para las que el reasentamiento permanente en un nuevo Estado, un nuevo lugar de arraigo en el que reconstruir su vida y la de sus descendientes, cobra un valor especial, pero no es válido en el caso de nuestro ejemplo. Puede incluso que esta estrategia no sea ni siquiera válida para todos los casos de residentes permanentes, como el ejemplo de los coreanos *zainichi*¹⁹⁸ en Japón muestra (Chung, 2006). Estas observaciones nuevamente nos alertan contra la tendencia a las generalizaciones y la búsqueda de recetas universales tan frecuentes en los debates normativos sobre migrantes. En cualquier caso, Darna no busca la integración plena en la sociedad de acogida, sino mejorar las condiciones de vida de su familia en Filipinas y probablemente ahorrar suficiente dinero para abrir allí algún negocio o invertir en propiedades inmobiliarias. Su interés por la integración en la sociedad de acogida es mínimo (Salazar Parreñas, 2010, pp. 302-303). Esto no significa que sus injusticias de representación no sean relevantes. Aún sin pretender adquirir el estatus de pleno ciudadano ni el derecho de voto, debe tener poder en la negociación de sus condiciones laborales, en el modo en que su movilidad es estructurada por las agencias japonesas y filipinas, y en sus condiciones locales de vida.

Al analizar los modos de participación política de colectivos diversos se debe también tener cuidado de no privilegiar interpretaciones que tienen por efecto dejar fuera de consideración a importantes grupos de migrantes. La feminización de la migración es importante porque cambia las formas de trabajo y empoderamiento¹⁹⁹. Como nos advierte Hae Yeon Choo (2016), las formas de organización del trabajo, movilización social y

¹⁹⁸ Coreanos nacidos en Japón (incluso de tercera y cuarta generación), descendientes de súbditos coreanos del Imperio Nipón trasladados a la metrópoli durante el período imperialista (finales s.XIX-1945), pero que perdieron su nacionalidad japonesa con la descomposición del Imperio al final de la Segunda Guerra Mundial. El estatus que estas personas mantienen en Japón es el de «residentes permanentes», dado que en este país no se reconoce el *ius soli* como medio de adquisición de la nacionalidad. A pesar de ello, dado su profundo arraigo y aculturación, el gobierno japonés ha facilitado y promovido la naturalización de este colectivo, pero con muy poco éxito. Los coreanos *zainichi* se oponen activamente a la naturalización, por miedo a perder su carácter de colectivo diferenciado, pues no se distinguen ni étnica ni lingüísticamente (muchos ni siquiera saben coreano) y para protestar por la concepción homogénea y nacionalista de ciudadanía que domina en Japón, así como por un pasado imperial que en este país no ha sido afrontado ni asumido (Chung, 2006).

¹⁹⁹ Los siguientes párrafos, hasta el final de este tercer momento, constituyen una parte del artículo titulado *La dimensión política de la injusticia estructural. Explorando otras perspectivas para la crítica de las injusticias de los pobres y de los migrantes*, publicado en el número 22 de la revista Astrolabio (Blanco Brotons, 2018).

reclamación de derechos siguen estando dominadas por el modelo del hombre trabajador, que da mayor dignidad moral y reconocimiento a sus formas de organización en torno a la ciudadanía industrial. Encontramos aquí una intersección relevante entre *reconocimiento y participación política*. Muchas veces cuando se habla de movimientos sociales con efectividad política se tiene en mente las grandes movilizaciones clásicas, vistosas y multitudinarias, u organizaciones de presión poderosas, tan frecuentes en las movilizaciones sindicales del sector industrial. Si tenemos esto en mente y al preguntarnos sobre la movilización política de la migración contemporánea feminizada buscamos fenómenos equivalentes, podemos concluir pesimistamente que nos encontramos ante colectivos despolitizados, sin ninguna capacidad de negociación ni transformación. Y es muy posible que esto sea cierto, pero tendríamos que adoptar una visión más matizada y flexible, sin abordar estos problemas con una imagen tan clara de cómo el activismo transformativo debe ser. Esto es así por dos motivos principales. Primero, debemos estudiar las diferentes organizaciones que los migrantes forman, según diferentes modelos laborales y objetivos, para poder visibilizar otras formas de transformación, tal vez no tan directas y rápidas, pero que de hecho operan y pueden tener efectos reales, aunque lentos. Segundo, debemos superar las formas de análisis que toman los modelos de trabajo masculino como los referentes con mayor dignidad moral y derechos legítimos. Sólo así se pueden revalorizar otros tipos de trabajo, como el de *entertainer* o el doméstico, generalmente estigmatizados por un sistema paternalista que cuestiona la autonomía moral de las personas empleadas en tales trabajos y que como consecuencia niega la legitimidad reivindicativa a los migrantes que ocupan estas posiciones.

El caso es que, si los juzgamos desde esa perspectiva clásica de lucha social, no parece que abunden en estos entornos laborales las asociaciones de migrantes con interés político-transformativo. En su análisis sobre mujeres migrantes en Japón, Ruri Ito (2005) observó que la mayoría de las organizaciones que formaban estaba destinada a la ayuda mutua y asesoramiento, también tenían bastante presencia las organizaciones que realizaban actividades para mantener sus culturas y mejorar su reconocimiento en el país de acogida. En menor medida formaban asociaciones que se proponían interpelar a las instituciones estatales para mejorar los derechos de las migrantes, pero lo peculiar era que estas asociaciones estaban formadas por mujeres cuando ya habían retornado a sus países de origen. Parece que mientras duraba su experiencia migrante, interpelar al Estado de

acogida para mejorar sus derechos no forma parte de sus prioridades, y cuando sí han tenido éxitos en este terreno, según Ogaya (2004) en su análisis de mujeres migrantes en Singapur y Hong Kong, sus campañas han sido más de resistencia, luchando contra cambios en políticas. El mayor interés de estos migrantes sería mejorar su capacitación profesional y habilidades, y especialmente buscan su empoderamiento no en su país de acogida, sino *en su país de origen a su vuelta* (Ruri, 2005, p. 65). Sólo si nos hacemos cargo del *transnacionalismo político*, múltiple y dinámico de estas migraciones (Bauböck, 2010), y superamos el carácter reductivo de esa literatura que trata como caso típico y objeto privilegiado de estudio la incorporación de los migrantes permanentes en la sociedad política de acogida, seremos capaces de observar el carácter transformativo de esta forma de migración y sus asociaciones.

Tal como la literatura sobre migración correctamente enfatiza, el control de las fronteras y de quién entra y en qué condiciones es una prerrogativa exclusiva del Estado. De aquí se podría extraer la idea de que las iniciativas que se proponen como objetivo transformar las políticas de control migratorio del Estado tienen una mayor urgencia y deberían contar con una atención privilegiada por parte del teórico de las migraciones. Si aceptamos esto, nuestra conclusión sobre las herramientas de lucha política al servicio de los migrantes sería probablemente muy pesimista, pues poco parece que ellos puedan hacer o hagan para cambiar estas políticas estatales (Sager, 2017). Sin derecho a voto para influir en el gobierno del Estado receptor, parece que éste tampoco tendría que preocuparse demasiado por hacer políticas que respondiesen a los intereses de estos colectivos. Sin embargo, la participación política no tiene por qué ser analizada desde este marco nacional, que sólo percibe como herramientas políticas posibles los clásicos mecanismos de la democracia representativa liberal (derecho a voto, a ser elegido representante político o a tener voz en la esfera pública nacional). Los procesos de la globalización actual están provocando un desacoplamiento de los conceptos de ciudadanía y de Estado nacional que da lugar a diferentes espacios y prácticas políticas que rompen con la jerarquía de escalas centrada en el Estado-nación (Sassen, 2010, pp. 349-403). Entre estos espacios emergentes generadores de nuevos agentes y prácticas políticas destaca la ciudad y, en particular, las llamadas ciudades globales (*global cities*). Según Tsuda (2008), frente a gobiernos como el de Japón, caracterizados por no dar la menor voz política a sus migrantes, las ciudades están emergiendo como lugares importantes para la lucha por los derechos de los migrantes y la integración social. Las ciudades no pueden negar la

presencia de los migrantes y tienen que lidiar con sus problemas y atender a sus reivindicaciones como residentes, ofreciéndoles servicios y derechos negados por el Estado. La negociación con los políticos locales puede también ser más directa y efectiva que los indirectos mecanismos de representación a través del voto.

d. Constitución mutua de los momentos. La migración como proceso dinámico

Los momentos de la migración de Darna no pueden entenderse de un modo desconectado, sino como fases de un mismo proceso dinámico que se constituyen mutuamente. No se trata simplemente, como ya indicamos, de que la migración de Darna no se reduzca necesariamente a estos tres momentos, pudiendo embarcarse en múltiples ciclos de migración y retorno. Al hablar de la migración como proceso dinámico aquí nos referimos a que lo que ocurre en una fase condiciona lo que ocurrirá en las siguientes (el capital social o cultural logrado en Filipinas en la fase previa condiciona las características de su migración, los requisitos oficiales para la adquisición del estatus de *entertainer* marcan profundamente la experiencia en las sociedades de origen y de partida, el arraigado machismo de la sociedad japonesa condiciona no sólo la vida de estas trabajadoras allí, sino también las decisiones del gobierno por las que se imponen las condiciones del reclutamiento, etc.). A pesar de la mutua constitución y la dificultad de separar nítidamente las características estructurales de los diversos momentos y escalas que hemos distinguido, “such distinctions remain useful, not as rigid categories, but primarily as heuristic devices” que nos guían en el análisis de los diferentes mecanismos que construyen las experiencias migrantes (De Haas, 2010, p. 1593).

Para comprender el carácter dinámico de la migración no debemos tampoco entender estas fases como simples momentos consecutivos en las vidas de migrantes individuales. Desde una perspectiva que contempla el marco social amplio en el que los procesos migratorios tienen lugar, se debe prestar atención a los mecanismos de retroalimentación (*feedback mechanisms*) que colaboran en el establecimiento, fortalecimiento o debilitamiento de sistemas concretos de migración y de la industria (agentes de viaje, abogados, prestamistas, asociaciones, etc.) que los apoya (De Haas, 2010). Las dinámicas transnacionales que instauran tales procesos no afectan sólo a las expectativas o interpretaciones con las que los migrantes individuales afrontan sus vidas, sino que también influyen la transformación de las instituciones globales, nacionales y locales que a su vez condicionan las prácticas de los agentes individuales (Faist, 2010). Tales

mecanismos de retroalimentación pueden ser positivos (tienen por efecto facilitar la migración dentro de algún sistema concreto y aumentar el número de migrantes que optan por incorporarse a él, como por ejemplo el capital social que conecta las comunidades de destino y de origen o las facilidades gubernamentales para migrar) o negativos (tienden a estabilizar el proceso migratorio o restarle atractivo, como el acaparamiento del capital social por grupos sociales particulares o la pérdida de vinculación con las comunidades de origen por parte de los descendientes de los migrantes); pueden ser endógenos (responden a características propias del sistema, como por ejemplo el efecto de las remesas para incorporar nuevos migrantes al sistema) o contextuales (impactos causales que provienen del contexto social más amplio que rodea a los sistemas migratorios concretos, como por ejemplo la mejora de la economía del país de origen y el empeoramiento del de destino). Estos mecanismos pueden situarse en diferentes niveles (en las comunidades locales o nacionales de origen y de destino, a los que habría que añadir factores transnacionales o globales) y dominios, tales como la forma de organización social (por ejemplo, la estratificación de estatus de las comunidades de origen o los patrones de segregación en las de destino), los factores económicos (como podrían ser las desigualdades de ingreso en las comunidades de origen o la demanda de ciertos tipos de mano de obra en las de destino) o culturales (por ejemplo, la percepción de la migración por los diversos agentes sociales implicados) (De Haas, 2010, pp. 1589-1605).

7.4. CONCLUSIÓN

En este capítulo se ha intentado identificar algunos de los límites dentro de los que los planteamientos liberales dominantes sitúan la reflexión normativa en torno a la cuestión migratoria. Nuestro objetivo ha sido trascender estos límites ofreciendo otra forma de enmarcar, describir, categorizar y pensar la realidad. Frente al dominio del discurso de la exclusión y su forma binaria de categorizar el mundo, frente a la «orientación teleológica» que impone la adquisición de la nacionalidad en la sociedad de acogida como punto de fuga que organiza la percepción de la injusticia de los migrantes o frente al «fetichismo borderológico» que asume acríticamente la generalización de la concepción absoluta del espacio que se encuentra a la base del sistema westfaliano de Estados, en estas páginas se han bosquejado la idea de *incorporación adversa*, la *lógica del prototipo* y *otras formas*

de concebir el espacio para distanciarnos de la concepción rígida de los límites que presenta el discurso de la exclusión y adoptar una visión más matizada y compleja de la realidad. Ello es necesario para alcanzar una perspectiva sobre las migraciones que no privilegie normativamente ninguna experiencia particular, sino que pueda responder de un modo más comprensivo a todas ellas. Las ideas fundamentales que aquí se han puesto en juego hacen todas referencia a la importancia de extraer las consecuencias de una *ontología relacional*, tanto para una teoría de la justicia como para comprender las categorías mediante las que organizamos nuestro mundo, tanto para nuestras concepciones de espacio y tiempo como de pertenencia. Esta es una labor aún en gran medida por hacer y que aquí sólo ha podido ser esbozada. En cualquier caso, la enseñanza concreta, práctica, que podemos extraer de esta perspectiva es la necesidad de atender las complejas redes de relaciones sociales, más o menos institucionalizadas, que constituyen las múltiples formas de incorporación adversa que sufre cualquier agente sometido a injusticia. La necesidad de atender a los contextos concretos sin atajos normativos generalistas ni recetas mágicas que supuestamente resuelven de una vez y para todos *la* injusticia básica de algún colectivo heterogéneo. En torno a esto se concluirá haciendo tres consideraciones.

En primer lugar, podríamos decir que no existe *la* injusticia de los migrantes, sino una *red compleja donde intersecan* diversas injusticias, que pueden ser abordadas según diversas dimensiones y marcos sólo analíticamente separables. El caso construido de Darna nos ha permitido observar que las injusticias de los migrantes no se resuelven recurriendo a recetas y criterios concretos supuestamente válidos para todo migrante con los que presumiblemente se ataca *la* injusticia fundamental de los migrantes. En especial debemos evitar esa reducción habitual en la literatura contemporánea de la cuestión migratoria a un asunto de control fronterizo o de adquisición de la nacionalidad. Aunque es amplia la bibliografía académica que pretende resolver la injusticia de los migrantes argumentando en general contra el obstáculo que las fronteras suponen a su libre movimiento, ya vimos que esta no es una descripción prometedora de la situación de Darna. Ella, como tantos migrantes de nuestro tiempo, sigue un canal abierto y estructurado por el gobierno japonés, y el hecho de que sus opciones estén estructuradas no es en sí mismo una injusticia que típicamente sufran los migrantes. Es más bien una condición de la vida social que todos sufrimos en cada una de nuestras acciones. La respuesta a esto tendría que ser descender a las condiciones de esta estructuración y

estudiar las múltiples injusticias que allí se encuentran. Por otro lado, también vimos que la cuestión de la nacionalidad y de las posibilidades de asentamiento permanente en Japón es de poca relevancia para Darna. La literatura que se centra en estas cuestiones como la clave de las injusticias de los migrantes es ciega ante un inmenso grupo de migrantes. Por otro lado, los canales de acceso que los países habilitan para incorporar migrantes a su territorio, así como los diferentes grados de esta incorporación son, sin duda, importantes factores estructurales de la compleja trama de injusticias que sufren los migrantes, pero éstas no se reducen a aquellos. En la fase actual de la globalización, los Estados son sin duda agentes fundamentales en la estructuración de las posibilidades a nuestro alcance, pero ni son los únicos ni todas las estructuras sociales relevantes se limitan al marco nacional.

Se podría aquí hacer una comparación con la lucha contra las injusticias que sufren las mujeres. Las feministas sufragistas lucharon por los plenos derechos políticos para las mujeres, pensando que con ello resolverían lo fundamental de su injusticia, y que, a partir de esta igualdad, todas las demás injusticias irían cayendo necesariamente. Poco se necesitó para comprender que esto no sería así. Tampoco existe *la* injusticia de las mujeres. Del mismo modo, yerran quienes buscan *la* injusticia fundamental de los migrantes. Una ciudadanía que realmente incorpore a las mujeres no se alcanza mediante la apertura formal de nociones de ciudadanía diseñadas desde los «falsos universalismos» patriarcales, sino abordando las complejas relaciones de poder y las condiciones de participación social real entre colectivos múltiples que se reproducen tanto en el ámbito nacional como en el global o transnacional (Agra Romero, 2006). Algo similar puede señalarse respecto a las luchas a favor del abolicionismo, cuyo triunfo aparente en el terreno legal no impidió el desarrollo de «nuevos sistemas de esclavitud» formalmente libres, como los contratos por períodos fijos de tiempo («indentured labour») o la multitud de trabajos precarios y explotadores en condiciones inhumanas del mundo en globalización actual, en los que sigue siendo cuestionable que el trabajador sea una persona con capacidad de control sobre su propia vida y destino (Allen, 2012; Northrup, 1995) y en los que, al ser aceptados sobre un contexto de inseguridad y pobreza estructural, el rasgo de consentimiento pierde relevancia (Arcos Ramírez, 2015, pp. 78-79). La dimensión jurídica y formal, siendo sin duda importante, no es el locus único de la injusticia. Las estructuras sociales deben necesariamente abordarse en toda su complejidad y profundidad, sin perder de vista sus múltiples interacciones.

En segundo lugar, las injusticias que podría sufrir Darna, según diferentes dimensiones sustantivas, marcos y momentos, son una posible ejemplificación de cómo podrían ser abordadas estas cuestiones. Por supuesto, no se pretendía ser exhaustivo, no sólo por falta de espacio, sino porque tal pretensión es inalcanzable. Pretender recoger en un texto la injusticia esencial de los migrantes o las injusticias completas que sufren, sería reproducir un paternalismo insoportable de reflexiones de sillón. Los elementos estructurales que tomamos como objeto de crítica y los diversos marcos que podemos adoptar son una cuestión de perspectiva, algunas serán más críticas que otras, con más poder de explicación y más fructíferas para desinstitucionalizar las injusticias que otras, según el momento y el tipo de relaciones sociales (Wimmer y Schiller, 2002, p. 235). Debemos asumir que las relaciones sociales que aislamos y las injusticias que enfatizamos al analizar y comprender cada caso concreto son fruto de una interpretación que depende de nuestras intenciones y valores, de los problemas sociales que más agudamente se perciben en nuestro momento y de las justificaciones públicamente autorizadas, transformables además según se modifican nuestros problemas, nuestros proyectos o la realidad objetiva de nuestras instituciones. Por todo ello, debemos estar siempre abiertos a la renovación de la crítica y a asumir la finitud de nuestros análisis. La lucha contra las injusticias es una labor abierta y siempre en proceso de renovación y reinterpretación.

Finalmente, en la compleja intersección de marcos que contribuyen para generar las injusticias que sufren los migrantes, hay una carencia que reclama una solución urgente. A pesar de que indudablemente se pueden adoptar marcos transnacionales o globales para analizar este fenómeno, aún no existe un sistema supranacional de gobernanza de la migración internacional que permita actuar de forma coordinada e integrada o reflexionar sobre las diferentes políticas que pueden tener efectos sobre los flujos migratorios (Velasco, 2016, pp. 264-277). Una demanda del paradigma de justicia democrática es crear espacios de debate y decisión que permitan actuar colectivamente para afrontar las injusticias identificables en cualquier marco.

CONCLUSIONES

En la introducción de esta investigación doctoral nos propusimos los siguientes tres objetivos:

1. *Ofrecer un paradigma alternativo al rawlsiano.*
2. *Analizar la aplicación de este paradigma a las cuestiones de justicia global, su coherencia conceptual con el mundo post-westfaliano y su mayor potencial comprensivo de este tipo de cuestiones.*
3. *Como producto concomitante de estos objetivos se pretende mostrar la ventaja de la perspectiva teórica aquí analizada frente a otras propuestas de justicia, en especial las de Rawls y sus herederos intelectuales, justificando la conveniencia de rechazarlas en favor del aquí estudiado, tanto para la justicia nacional como global.*

Como conclusión se hará, en primer lugar, balance de lo alcanzado en las páginas precedentes en relación con estos objetivos y, en segundo lugar, se expondrán los límites del paradigma de justicia democrática que los análisis realizados nos señalan.

1. BALANCE DE LOS OBJETIVOS PLANTEADOS

1.1. **¿Se ha ofrecido un paradigma alternativo al rawlsiano?**

Como se ha señalado a lo largo de los siete capítulos de los que consta esta investigación doctoral, la perspectiva teórica que aquí nos hemos propuesto como objeto de análisis muestra notables diferencias con la teoría de la justicia de Rawls, así como con las aportaciones de los filósofos que han sido de algún modo continuadores críticos de su legado (las propuestas de justicia relacional y los discursos liberales sobre las injusticias de los migrantes analizados respectivamente en los capítulos sexto y séptimo). Tales diferencias son observables en la estructura de la teoría, en los modos de determinar y justificar los principios, en los tipos de respuesta que se ofrecen, en los objetivos y el alcance de la teoría y en la idea misma de qué es una injusticia y cómo actuar ante ellas. En lo que sigue, se sistematizarán estas diferencias según las «unidades básicas» que propone Anna Estany para analizar el cambio entre configuraciones teóricas: cuerpo

teórico, principios metodológicos, ontología del cuerpo teórico, campo de aplicación e instrumentos y técnicas (Estany, 1990, pp. 148-154).

a. *Cuerpo teórico*. Este concepto hace referencia a la estructura del conjunto de principios, reglas y leyes. En este sentido, la característica más notable de la propuesta de Rawls es la posición privilegiada desempeñada por la teoría ideal respecto a la que el mundo real tendría que medirse. El constructivismo teórico de Rawls se sustenta sobre un conjunto rígido y previo de idealizaciones: un conjunto de prácticas relevantes para las que se pretende ofrecer un conjunto de principios, una interpretación concreta de los elementos constitutivos y de los objetivos de tales prácticas, una situación ideal de elección en la que, desde estas y otras presuposiciones idealizadas, elegir unos principios rígidamente jerarquizados de justicia válidos para tal mundo ideal, etc. Llegados a este punto, la conexión de tal teoría ideal con los contextos reales de injusticia parece insalvable. Frente a todo esto, el paradigma de justicia democrática rechaza tal estricta separación entre un mundo ideal y el mundo real y presenta una estructura semicontextual. Intenta ofrecer criterios informados por la teoría social, pero por ello mismo también falibles, que nos ayuden a comprender las complejas dinámicas estructurales a las que nos encontramos sometidos y normativamente parte de un principio de igualdad social sustantiva que está claramente infradeterminado. Deja a los participantes en los discursos y reivindicaciones reales la labor de interpretar tanto las prácticas y contextos particulares como lo que tal principio exige en cada uno de ellos.

b. *Principios metodológicos*. Resulta difícil deslindar la estructura del cuerpo teórico de los principios metodológicos aplicados, pues uno es un reflejo del otro. La elaboración de una teoría estructurada según la partición fundamental entre mundo ideal y mundo real determina las características del método constructivista rawlsiano. La inversión de la relación entre justicia e injusticia introduce una perspectiva metodológica radicalmente diferente. El papel de la teoría ideal se problematiza y pierde credibilidad la aspiración teórica de deducir monológicamente los principios válidos de la justicia. El paradigma de justicia democrática se propone conectar más estrechamente la teoría con las reivindicaciones públicas de injusticia. Pero frente a otras propuestas teóricas que también pretenden hacerse eco de esta inversión metodológica, este paradigma rechaza el mito de la experiencia pura e insiste en que todo hecho intencional está en su origen conformado por conceptos elaborados intersubjetivamente. Esta apreciación pone en un primer plano la insoslayable labor de crítica de los conceptos mediante los que comprendemos la

realidad, los cuales son creaciones humanas históricas que atesoran un inmenso poder social. Desde esta perspectiva pragmática, los conceptos y los discursos que los articulan son armas tanto de dominación como de emancipación y toda teoría que aspire a tener potencial crítico debe apoyar su elaboración explícita. Nada puede escapar a los conceptos, prejuicios e intereses de su época, pero esto no se supera negando este hecho y aspirando a situarse fuera, sino convirtiéndolos en objeto explícito de reflexión y contrastándolos con alternativas localizables en la historia y en la diversidad social. Esta nueva perspectiva metodológica invoca un nuevo papel del teórico y un objetivo diferente de la teoría. Frente a la presuntuosa ambición de los teóricos liberales de poder adoptar la posición desde la que determinar las verdaderas características y objetivos de las prácticas verdaderamente relevantes y de elegir las auténticas verdades científicas objetivas a partir de las que construir los principios verdaderamente imparciales que todo agente razonable debería admitir, el paradigma de justicia democrática entiende su papel de un modo mucho más humilde. Se propone clarificar y ofrecer guías con potencial crítico que nos ayuden en nuestra propia elaboración del mundo que deseamos. Un proceso que se reconoce como falible y difícil y en el que, como ya dijimos, las experiencias de injusticia, los discursos y las teorías se corrigen mutuamente a través de un círculo hermenéutico sin fin, adaptado a una sociedad en continua transformación. De todos modos, la teoría de Rawls y el paradigma de justicia democrática comparten un rasgo metodológico fundamental: la perspectiva estructural. Esta perspectiva, como hemos visto, condiciona tanto el objeto de análisis que se propone la teoría de la justicia, como su interpretación de qué es una injusticia y las formas de responder ante ellas. Para ambas teorías, a la justicia no le competen los rasgos de las interacciones entre los individuos, sino las características de las estructuras que fundamentan tales interacciones. No obstante, como veremos a continuación, ambas propuestas difieren notablemente en su interpretación de la estructura social, lo cual tiene un profundo efecto sobre el tipo de respuestas que ofrecen.

c. *Ontología del cuerpo teórico*. De acuerdo con Estany, esta unidad teórica básica «está constituida por los elementos sobre los que se teoriza y a partir de los cuales se formulan las leyes» (Estany, 1990, p. 151). En nuestro caso, nos encontramos con las notables diferencias en la ontología social y de la persona que fueron expuestas en los capítulos tercero y cuarto. Respecto a la primera, como recordaremos, Rawls manejaba una concepción estructural reduccionista, al proponer como objeto de su teoría tan sólo un

subconjunto institucional «básico» al que suponía como claramente identificable, transparente, aprehensible en su totalidad por la mente del filósofo, situado enteramente en la esfera pública y altamente formalizado, así como cerrado y plenamente coincidente con los Estados-nación. La dinámica estructural que este subconjunto pone en marcha también se comprende de un modo notablemente simplificador: se trata tan sólo de distribución de bienes básicos. Respecto a la ontología de la persona, Rawls manifestaba una concepción de la identidad personal igualmente reduccionista, constituida por una única adscripción o visión comprehensiva, la cual, a su vez, interpretaba como una totalidad cerrada, privada e incommunicable. Este autor, además, basó su construcción de la posición original en una concepción idealizada de la racionalidad humana que descuidaba las condiciones históricas y sociales de constitución de la subjetividad, haciendo su teoría susceptible de universalizar acríticamente las posiciones ideológicas particulares de los grupos sociales dominantes. En cambio, el paradigma de justicia democrática adopta a una concepción ontológica compleja, que no reduce *a priori* las estructuras sociales relevantes productoras de injusticia a un subconjunto básico y es capaz de abordar múltiples tipos de dinámicas sociales y sus interconexiones en un mundo en continua transformación. En relación con la persona, adopta una perspectiva coherente con las identidades complejas y socio-históricamente construidas que teoriza la sociología contemporánea. Esto permite la elaboración de una teoría consciente de la racionalidad frágil, social y situada de los seres humanos, incluido el filósofo.

d. *Campo de aplicación.* La ontología de la teoría condiciona decisivamente su campo de aplicación. La teoría de Rawls se propone evaluar normativamente tan sólo lo que cree ver: un subconjunto de instituciones públicas y altamente formalizadas pertenecientes a una sociedad supuestamente autosuficiente. Y esta evaluación pretende decir tan sólo cómo debe efectuarse una única dinámica estructural: la distribución de los bienes básicos cuya producción depende o es facilitada por tales instituciones. Además, tal preconcepción ontológica impone una comprensión de los sujetos de justicia notablemente limitada que sólo acepta la legitimidad de las demandas entre ciudadanos de un mismo Estado y sólo en relación con sus instituciones públicas. La forma en la que estas demandas se resuelven está igualmente limitada de partida: a través de una redistribución de bienes. El paradigma de justicia democrática, en cambio, entiende que cualquier tipo de estructura social produce injusticia independientemente de su grado de formalización, de su ubicación estándar en la división problemática privado-público o de

la escala estructural desde la que opere. Todas estas características son sin duda relevantes y deben ser clarificadas en el momento de enfrentarnos a las injusticias que son producidas, pero ellas afectan a las estrategias a seguir para desinstitucionalizar tales injusticias o incluso a la urgencia de hacerlo, pero en ningún caso a su carácter de injusticia. Esta teoría, como ya se dijo, visibiliza y se propone evaluar otras dinámicas estructurales además de la distribución. La decisión de qué dinámicas existen y deben ser evaluadas por la teoría de la justicia no puede ser una decisión *a priori* del filósofo, sino que debe orientarse por la teoría social y las experiencias de injusticia de su momento histórico. El paradigma de justicia democrática no pretende fijar el número de dinámicas estructurales relevantes, sino ofrecer criterios para interpretarlas y criticarlas, abierto al descubrimiento futuro de nuevas dinámicas. Finalmente, la comprensión ampliada de las estructuras sociales facilita asimismo una concepción ampliada de los sujetos de la justicia. A la teoría de la justicia le incumbe cualquier tipo de relación estructural que se dé entre cualquier agente en la medida en que produzca injusticia, y no tan sólo, como en la teoría de Rawls, por las relaciones institucionales mediadas por la estructura básica de una sociedad supuestamente autosuficiente. La eliminación de las injusticias no se presupone tampoco que dependa tan sólo de una redistribución de bienes, sino que la estrategia a seguir debe estar informada por las particularidades de las dinámicas que las producen. Se contempla la posibilidad de que varias dinámicas actúen simultáneamente y se refuercen mutuamente, así como que ellas pertenezcan a diversas escalas institucionales.

e. *Instrumentos y técnicas.* En el contexto de las teorías filosóficas, tal vez esta unidad básica sea la menos relevante. En este apartado podemos mencionar que, mientras que tanto Rawls como el paradigma de justicia democrática afirman la necesidad de recurrir a la teoría social para elaborar una teoría de la justicia, el empleo que realizan de ella resulta notablemente diferente. Rawls supone la verdad incontrovertida de las teorías científicas en las que busca apoyo. Introduce en su posición original las teorías que más convienen a sus objetivos y presupone que toda persona razonable debe aceptarlas sin controversia, dando por supuesto tanto que las teorías a las que él recurre son incontrovertidamente las mejores disponibles como que lo que estas afirman es indisputado internamente. El paradigma de justicia democrática propugna una aproximación más crítica a las teorías científicas en las que fundamentarse. No ignora el carácter falible y controvertido de toda teoría científica, lo que, como ya se dijo, repercute

en la ambición teórica del filósofo. Selecciona las teorías disponibles con el interés de ofrecer las respuestas más amplias e integradoras a la cuestión de la injusticia y con la vista puesta en ayudar en la lucha de los colectivos emancipadores a cuyos discursos reales debe descender si pretende comprender su labor. La teoría no es producto de una racionalidad pura desarrollada en alguna posición trascendente e imparcial, sino de intereses y objetivos parciales, situados y concretos. Una posición crítica es aquella que toma consciencia de este hecho y lo cuestiona frente a otros intereses y objetivos. Desde estos parámetros, la vinculación partidista de la teoría de la justicia es condición de su efectividad práctica en el mundo.

Por todo ello, estimo que las diferencias señaladas son suficientemente relevantes como para concluir que en esta investigación doctoral se ha ofrecido un paradigma alternativo al rawlsiano predominante en las últimas décadas. Hablamos de *paradigma* porque aquí se ha ofrecido una *diferente perspectiva* sobre qué son las injusticias, sobre el tipo de respuestas posibles a ellas, sobre el campo de aplicación de la teoría de la justicia, sobre los elementos de la realidad que desde ella se iluminan, sobre la metodología para alcanzar criterios normativos y sobre la estructura de la relación entre reglas, principios y modos de justificación. Dentro de este paradigma caben diferentes propuestas teóricas concretas. Aquí nos hemos basado en las de Fraser, Young y Forst para construir este paradigma. Esta labor no ha sido una simple búsqueda de un denominador común, sino una construcción activa que no ha dudado en desechar partes considerables de las teorías de algunos de estos autores, especialmente de Forst. Otra teoría que corrija algunos de los problemas y tome lo mejor de las propuestas de estos autores es posible. Aquí se ha avanzado en esta dirección en algunas cuestiones particulares, en los apartados 3.4, 4.3, 5.3, en el capítulo 6 y especialmente en el capítulo 7, que ha estado dedicado a una cuestión que ha recibido muy poca atención por los tres autores antes mencionados, por lo que ha constituido una extensión pionera del paradigma de justicia democrática a un terreno que goza en la actualidad de una máxima relevancia.

1.2. ¿Es el paradigma de justicia democrática apto para un mundo en globalización?

Como acabamos de ver, el paradigma de justicia democrática se aproxima al mundo desde una metodología flexible y una perspectiva ontológica compleja que lo convierten en una herramienta teórica especialmente apta para abordar la complejidad y heterogeneidad que caracterizan a nuestro mundo en globalización.

Metodológicamente, frente al rígido constructivismo rawlsiano, este paradigma reubica la crítica, la interpretación de las prácticas relevantes, sus elementos y objetivos, así como de las injusticias o sus modos de desinstitucionalización en la interacción comunicativa de los participantes en los discursos y reivindicaciones sobre las injusticias. Al no presuponer como límite de estas elaboraciones discursivas el marco estatal, el paradigma de justicia democrática da cabida a un cosmopolitismo dialógico capaz de afrontar la diversidad global. Este cosmopolitismo, como ya dijimos, aspira a un universalismo sensible al contexto, abierto a los múltiples modos en los que la realidad social es construida y producto del diálogo sin fin entre todos los implicados.

Al ser una teoría semicontextual no pretende ofrecer recetas de patrón único supuestamente válidas para cualquier injusticia. Promueve la atención a los contextos particulares y el análisis de las peculiaridades estructurales que producen la injusticia que se toma como objeto de crítica. Permite de este modo una aproximación matizada a la diversidad de relaciones sociales que caracterizan a nuestra contemporaneidad. Pero al mismo tiempo, al depender de un principio normativo infradeterminado pero fundamental, la efectiva igualdad en la participación en las relaciones sociales, este paradigma evita los problemas que observamos en la interpretación de James o Sangiovanni de las denominadas teorías dependientes de la práctica. Permite una actitud crítica y creativa ante las prácticas mismas en caso de que estas sean un obstáculo para lograr un mundo en el que se realice de un modo más pleno la efectiva igualdad en las relaciones sociales (aunque no debemos presuponer que estos juicios sean sencillos y tengan siempre una única solución racional, sino que más probablemente nunca habrá soluciones «limpias»). Reconoce que no se puede partir más que de las instituciones y prácticas tal como las encontramos, pero ellas son obra humana plenamente modificable. Este paradigma, en definitiva, se propone movilizar la creatividad y reflexividad en la labor democrática y colectiva de decisión y construcción del mundo que queremos.

Ontológicamente, el paradigma de justicia democrática permite una perspectiva amplia sobre las complejas estructuras sociales del mundo actual. Rechaza la interpretación «básica» y exclusivamente distributiva del rawlsianismo. Ello permite exponer a crítica una mayor diversidad de dinámicas estructurales generadoras de injusticia y diversifica las estrategias posibles para enfrentarlas. Tampoco pretende determinar *a priori* cuáles son las dinámicas estructurales relevantes, sino que se abre a las enseñanzas y descubrimientos de la teoría social en este terreno. Se enfrenta, además, a las

interrelaciones complejas entre las diferentes dinámicas, permitiendo la posibilidad de que cualquier injusticia esté simultáneamente determinada por varias de ellas.

De especial relevancia para los problemas que plantea el punto de vista global de la teoría de la justicia es la interpretación que el paradigma de justicia democrática hace de los sujetos de la justicia. Como se señaló en el capítulo sexto, la perspectiva estructural basada en la concepción ontológica ampliada que acabamos de comentar permite superar las restricciones de otras propuestas que comparten la idea de que las estructuras sociales son el objeto de la teoría de la justicia. El paradigma de justicia democrática propugna un contextualismo crítico que busca la injusticia específica que se produce desde cualquier relación estructural, sin presuponer que sólo una forma de estas relaciones, la estatal, es la que produce injusticias. Se rechaza la falsa alternativa entre estatistas y cosmopolitas, pues ambas opciones suponen imponer como único tipo de injusticia posible el que se produce en un único marco de relaciones. Ello permite ofrecer respuestas a un mayor número de injusticias y de sujetos. La concepción ontológica del paradigma que aquí ha sido objeto de estudio permite también la posibilidad de que cualquier injusticia esté conformada simultáneamente por la intersección de dinámicas estructurales no sólo de diferente tipo, sino también localizables en diferentes marcos estructurales (local, estatal, transnacional, etc) y dependientes de una diversidad de agentes. Al enfatizar la importancia de atender a los contextos y estructuras sociales concretas en su especificidad, este paradigma evita la frecuente homogeneización que ciertos discursos sobre la justicia realizan de los agentes implicados o de lo estatal y lo global.

Finalmente, como se ha visto en el capítulo séptimo, desde el paradigma de justicia democrática se puede realizar una crítica fundamentada de los discursos dominantes en torno a las injusticias de los migrantes y ofrecer una alternativa más ajustada a la complejidad del mundo contemporáneo. Frente a un discurso de la exclusión/inclusión que desfigura notablemente el trasfondo estructural, lo cual devalúa la potencialidad crítica de las teorías basadas en él, aquí se ha defendido una perspectiva alternativa basada en la *incorporación adversa* y en una nueva forma de conceptualizar el territorio y la pertenencia. Esta labor de reconceptualización es fundamental, pues sólo una teoría equipada con herramientas ajustadas al mundo puede incidir en él con el suficiente potencial crítico. Desde multitud de espacios se reclama que las categorías fundamentales de la filosofía política deben ser replanteados para nuestro mundo actual. Aquí se ha intentado aportar una pequeña contribución en esta dirección, pero queda aún mucho por

hacer. La concepción ontológica relacional, ampliada al modo del paradigma de justicia democrática, constituye un terreno fértil y prometedor cuya exploración puede ofrecer valiosas aportaciones en esta dirección. Este puede ser el objeto de futuras investigaciones que continúen el trabajo iniciado aquí.

1.3. ¿Es este paradigma preferible?

En la introducción se mencionaron tres criterios para realizar valoraciones interparadigmáticas: la amplitud, la relevancia y aceptabilidad sustantiva. De las observaciones que acaban de realizarse se desprende la ventaja comparativa del paradigma de justicia democrática frente al paradigma rawlsiano en cada uno de estos criterios.

Respecto a la *amplitud*, el paradigma aquí estudiado puede abordar en su especificidad un mayor tipo de dinámicas estructurales y las injusticias producidas por ellas. Al no presentar un esquema de patrón único, distributivo, como hacía la propuesta rawlsiana, puede explicar la interseccionalidad de múltiples dinámicas en la producción de injusticias concretas. Por ello, nos permite además comprender que las estrategias para enfrentarlas pueden imponer condiciones dispares y seguir diversos caminos no siempre armoniosos. Al buscar la injusticia en cualquier relación estructural, básica o no, independientemente de su mayor o menor formalización, o de su carácter público o estatal, su ámbito de aplicación se expande enormemente en comparación con la perspectiva de Rawls. En especial, como vimos, ofrece un espacio mucho más amplio a los sujetos de justicia. Al no presuponer que sólo son relevantes las dinámicas que se producen en el marco de sociedades discretas, puede explicar las injusticias en conexión con los múltiples niveles estructurales de nuestro mundo en globalización y los diversos agentes que actúan en él. Es capaz de explicar, además, que las injusticias pueden ser producidas por la intersección de dinámicas que operan en diferentes niveles. Este paradigma, por lo tanto, está mejor equipado que el rawlsiano para explicar y criticar la compleja realidad del mundo actual.

En relación con el criterio de la *relevancia*, es preciso notar que la ontología manejada por Rawls adolece de notables simplificaciones que la vuelven insostenible frente a una comprensión informada de la complejidad que caracteriza a nuestro mundo. Esta inadecuada comprensión ontológica provoca que su teoría no desarrolle un adecuado potencial crítico de cara a este mundo y no pueda enfrentarse a asuntos de justicia

significativos sobre los que nuestras sociedades buscan respuesta. Su unidimensionalidad distributiva provoca que esta teoría sea ciega o desfigure notablemente los rasgos específicos de las demandas, por ejemplo, de reconocimiento. Al presuponer, además, que su objeto de evaluación es tan sólo un subconjunto estructural «básico», esta teoría es impotente ante un ingente conjunto de relaciones estructurales productoras de injusticia. El paradigma de justicia democrática, en cambio, gracias a su ontología multidimensional, interseccional y no «básica», constituye una herramienta más crítica, efectiva y flexible, que no coarta tanto de entrada las reivindicaciones y estrategias posibles. Pero es en las cuestiones de justicia más allá del marco estatal donde el paradigma de Rawls muestra sus mayores problemas de pertinencia. Como vimos, tanto sus propuestas como especialmente las de quienes posteriormente intentaron aplicar su perspectiva más sistemáticamente a estas cuestiones, excluyen las innumerables reivindicaciones de una multitud de sujetos de justicia. El paradigma de justicia democrática posibilita una respuesta a cualquier tipo de estructura social que exista y produzca injusticia, ajustándose a sus especificidades y sin presuponer algún marco o tipo de injusticia como los únicos relevantes para la justicia. Además, desde este paradigma puede abordarse de un modo renovado un problema de gran relevancia en la actualidad, pero enormemente problemático para las teorías liberales predominantes: la cuestión de las injusticias que sufren los migrantes. Este paradigma, por lo tanto, puede enfrentarse mejor a los asuntos de justicia más significativos en el mundo actual.

Respecto a la *aceptabilidad sustantiva*, al privilegiar el método de la teoría ideal y las formas de justificación monológicas, la teoría de Rawls, por un lado, se deslindaba de los discursos y las experiencias de injusticia del mundo real y, por otro, era susceptible de construir acriticamente tal teoría sobre prejuicios ideológicos, datos científicos controvertidos y rasgos problemáticos del *statu quo*. Su teoría, por lo tanto, oscurece o racionaliza injusticias significantes. Por ejemplo, oscurece las injusticias que no sean producidas por la dinámica distributiva que él favorece y al presuponer el marco de sociedades discretas como el único relevante para la justicia racionaliza la injusticia del des-enmarque. El paradigma de la justicia democrática, en cambio, al buscar apoyo tanto en los discursos reales sobre la injusticia como en una aproximación no ingenua a la ciencia social, evita el abismo que la propuesta de Rawls abría entre la teoría ideal y el mundo real. Al situar la elaboración de los criterios de justicia aplicables a cada contexto particular en los intercambios comunicativos de los agentes implicados, es más coherente

con la lectura intersubjetivista de la legitimidad normativa. Pretende que los criterios de justicia aplicables sean los criterios de justicia *de* las personas implicadas. Pero al defender también que las respuestas deben estar ajustadas a las características peculiares de cada contexto y caso particular de injusticia, promueve respuestas objetivamente precisas y eficaces ajustadas al mundo. Al permitir tanto la posibilidad de que existan diversas dinámicas y niveles estructurales, como una interpretación abierta y reflexiva de las injusticias, este paradigma es menos susceptible de oscurecer o racionalizar injusticias significativas.

2. LÍMITES DEL PARADIGMA DE JUSTICIA DEMOCRÁTICA

A partir de los análisis desarrollados en esta investigación doctoral, cabe resaltar tres características que condicionan o limitan el tipo de respuestas que el paradigma de justicia democrática ofrece sobre las injusticias.

En primer lugar, nos encontramos con la perspectiva estructural de la justicia. Según esta, la base ontológica de las injusticias son las estructuras sociales. De acuerdo con ello, estas serían el objeto que la teoría de la justicia se propone evaluar. Esta perspectiva metodológica condiciona el tipo de fenómenos que pueden aceptarse como injusticias. Deja fuera de esta categoría las acciones o eventos realizados por agentes individuales que en su particularidad puedan tener efectos perniciosos o rasgos no virtuosos. Condiciona también el tipo de preguntas que la teoría se hace sobre la injusticia. Deja fuera la pregunta por la corrección o carácter virtuoso de tal o cual acción realizada por un agente individual. Para explicar algún estado de cosas no se pregunta simplemente por las capacidades o el desempeño de tal o cual agente en alguna interacción particular. Entiende, más bien, que tales capacidades, desempeños, posibilidades de acción o rasgos virtuosos o de excelencia se encuentran conformados por un nivel más fundamental, el de la estructura social, que condiciona de un modo decisivo lo que los agentes hacen y cómo lo hacen, lo que piensan y comprenden. Y este condicionamiento se realiza de un modo estable, sistemático e imponiendo notables diferencias en las diversas posiciones de las que la estructura social consta. Las preguntas que la justicia se plantea desde este paradigma, por lo tanto, tiene más que ver con el modo de funcionamiento de esta estructura social, con las opciones que abre y las restricciones que impone a los agentes particulares o con que si las diferencias que impone son aceptables o no, si se organizan

para privilegiar a algunas posiciones en detrimento de otras y si esto establece relaciones de explotación, subordinación o dominación. La estructura social es un componente de toda sociedad y no es posible adoptar una posición crítica si ignoramos este trasfondo que construye históricamente las opciones posibles y pensables y las dinámicas que canalizan las acciones y sus repercusiones. Como ya se argumentó, mientras no se garantice en este nivel fundamental la justicia y el mundo siga fragmentado en posiciones de privilegio y vulnerabilidad, las virtudes y modelos de vida que la ética tradicional propone son inevitablemente sospechosos de reflejar los privilegios de las posiciones sociales que encuentran menos dificultades en cultivar su noción de vida buena.

Cabe preguntarse si esta perspectiva metodológica se conceptualiza adecuadamente como una *limitación* de la que adolezca el paradigma de justicia democrática. Toda teoría, al adoptar una orientación metodológica, abre un cierto campo de indagación y cierra otros. Para evaluar si tal decisión metodológica puede considerarse una limitación debe evaluarse comparativamente el potencial crítico que posibilita. Y es innegable que esta perspectiva abre un amplísimo campo de crítica con una evidente proyección cosmopolita, lo que le convierte en una perspectiva especialmente adecuada para hacer frente a los complejos problemas con los que nos desafía la realidad contemporánea. Además, por lo que se ha dicho en el párrafo anterior, la indagación estructural es imprescindible incluso para las teorías que se proponen simplemente la evaluación ética de las acciones individuales. Más que una limitación, por lo tanto, constituye una perspectiva fundamental e imprescindible si aspiramos a una comprensión cabal de los fenómenos sociales. Además, como ya se dijo, el paradigma de justicia democrática no presupone que esta orientación sea la única posible. Es plenamente compatible con las indagaciones en torno a la corrección y carácter de las interacciones individuales o con las teorías que interpretan la justicia de un modo no relacional como lo que se deben los agentes en virtud de su humanidad común. La perspectiva estructural tan sólo aborda un ámbito, aunque fundamental e inexcusable, del más amplio universo de la filosofía práctica.

En segundo lugar, se puede señalar un límite del alcance normativo del paradigma de justicia democrática en el modo en que intenta responder a lo que en el primer capítulo se denominó la lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía, esto es, al modo en que pretende que los principios normativos sean realmente lo que las personas sometidos a ellos se autoimponen. Como se vio en el capítulo cuarto, en el terreno

normativo este paradigma entronca con las teorías que interpretan la racionalidad de modo discursivo. No pretende que la teoría de la justicia deduzca hipotéticamente algún conjunto de principios que toda persona razonable debiera aceptar, sino que se fija en las condiciones sociales que hacen posible los discursos públicos en los que las personas reales interpretan y deciden por igual los principios aplicables a cada cuestión y contexto particular de injusticia. Estas condiciones no consisten tan sólo en criterios formales de funcionamiento internos a estos discursos (que estén abiertos a cualquiera que quiera participar, que todos dispongan del mismo tiempo de intervención, etc.), sino que se refieren a las más amplias condiciones sociales de participación como iguales en cualquier tipo de relación y proceso social. Si, por ejemplo, una sociedad impone sistemáticamente la subordinación de algún colectivo minoritario, la devaluación y el desprecio social a sus intereses y formas de vida (lo que anteriormente se denominó injusticia de reconocimiento), tal colectivo no podrá participar en igualdad de condiciones en tal sociedad, por lo que los principios normativos que se desprendan de los mecanismos públicos de deliberación y decisión no pueden aceptarse como igualmente válidos para todos. Al mismo problema, como el mismo Rawls insistió tenazmente, se enfrentan las sociedades caracterizadas por grandes desigualdades materiales. Esto es lo que afirma el principio de igualdad, moral y social, que como vimos se encuentra a la base de las reclamaciones normativas del paradigma de justicia democrática.

Sin embargo, para cumplir con la lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía, nuestro paradigma debe confiar en que este principio de igualdad no se impone a su vez a los sujetos desde la teoría, sino que constituye ya de hecho un principio aceptado por ellos. Y es aquí donde encontramos el principal límite del paradigma de justicia democrática, lo que antes denominamos su *vinculación partidista* con los colectivos que aceptan tal principio. Este es visto como un principio que se afirma históricamente, pero no como algo que se impone por necesidad natural o racional, sino fruto de una elección consciente en relación al proyecto de avanzar en la desinstitucionalización de la injusticia. Esta orientación está conectada con una forma más humilde de entender la labor del teórico y la teoría. Este se proponen ayudar en las luchas sociales del momento hacia un mundo justo. No aspira a deducir los principios que todo ser razonable debe aceptar, sino escuchar las reivindicaciones reales de injusticia y ofrecerles guía y orientación dentro de un mundo extremadamente complejo. El límite de nuestro paradigma consiste en que sólo pretende ser una herramienta útil para las personas

que aceptan de partida el principio básico de igualdad y no pretende demostrar que quien no lo acepta no se comporta como un ser razonable. Sin embargo, cabe preguntarse si este no es un límite de cualquier propuesta teórica. También Rawls, como vimos, introducía en su método constructivo una multitud de afirmaciones controvertidas que presuponía como válidas, de modo que también excluía a cualquiera que no las aceptase de partida. El paradigma de justicia democrática tendría al menos la virtud de ser consciente de sus propios límites normativos.

En tercer lugar, el paradigma de justicia democrática combina normativamente una referencia, por un lado, a la configuración objetiva de las estructuras sociales y, por otro, a las interpretaciones y decisiones que se desarrollan en las deliberaciones públicas. Ello genera una tensión interna a la teoría que se manifiesta en diversos aspectos. Traeremos aquí dos a colación. Frente a la interpretación democrática habitual que, privilegiando la segunda de estas referencias, acepta como legítimo el resultado del proceso democrático de deliberación y toma de decisiones legalmente establecido, el paradigma que aquí hemos estudiado insiste en que tal resultado sólo es válido en ausencia de injusticia estructural. Esto, como ya se indicó, aboca a un problema de circularidad, pues el proceso de deliberación que tiene por función interpretar las injusticias y decidir cómo abordarlas sólo produce resultados legítimos en ausencia de esas mismas injusticias que el proceso se propone interpretar y solucionar. Como ya se señaló, el paradigma de justicia democrática tiene una respuesta a este problema, que incide en el carácter reflexivo del proceso de autoaprendizaje que constituye la deliberación pública. Confía en que estableciendo unas condiciones de partida mínimamente buenas dentro de un proceso autorreflexivo, la deliberación podrá ofrecer resultados que mejoren, aunque sea poco, las condiciones de paridad participativa, de modo que en la siguiente ronda de deliberación el debate se realizará en condiciones aún más justas, lo que ofrecerá resultados aún mejores que progresivamente nos aproximarán más hacia la paridad participativa. Posiblemente este sea un problema inevitable de cualquier teoría que asume la inmanencia de la práctica, la imposibilidad de salir del horizonte de las condiciones sociales, conceptos y discursos de nuestro momento histórico. Sin embargo, parece razonable pensar que esta idea de la espiral deliberativa virtuosa en progreso hacia la paridad participativa es problemáticamente optimista. Puede ser que sus resultados nos alejen de la igualdad social, pero que nuestras herramientas conceptuales y discursivas sistemáticamente sesgadas por una muy desigual estructura de poder provoquen que la

mayoría social perciba tales resultados como justos. Algunas voces defienden que precisamente este es el caso en nuestro mundo globalizado de hegemonía neoliberal. Por lo tanto, las condiciones de posibilidad de tal espiral deliberativa virtuosa necesitan mayor elaboración crítica si se pretende realmente unir más estrechamente la teoría de justicia con los resultados de las deliberaciones reales, *sin reducir tales deliberaciones* a las que ocurren entre una minoría de grupos sociales críticos.

La segunda tensión es la que en el capítulo sexto vimos que se producía en la determinación del marco de la justicia. Por un lado, la doble referencia de este paradigma a las condiciones estructurales objetivas y a los productos de la deliberación nos lleva a una doble exigencia para la determinación del marco. Este debe realizarse, tal como analizamos en el apartado 6.2.3., según procesos crítico-democráticos dentro de un *meta-demos* que decida sobre el adecuado enmarque y, por lo tanto, sobre el correcto conjunto de sujetos que se deben justicia mutua y deben decidir, en un proceso deliberativo diferente, sobre los modos de resolver sus injusticias. Pero simultáneamente, como estudiamos en el apartado 6.2.4., este paradigma no considera la deliberación como el único criterio, sino que en coherencia con su perspectiva estructural propone el principio de todos los sujetos para guiar los enmarques correctos de la justicia. La perspectiva estructural, como ya analizamos, supone una interpretación particular de qué es una injusticia y cuáles son los sujetos que se encuentran relacionados por relaciones de justicia. Un correcto enmarque de alguna cuestión de justicia no es el simple resultado de una deliberación pública, sino de un tipo de deliberación que se propone interpretar las relaciones estructurales objetivas que generan injusticia. Como dijimos al comentar la perspectiva estructural, es perfectamente posible una deliberación que no se guíe por estas relaciones, pero según el paradigma de justicia democrática, esta no sería una deliberación sobre la injusticia.

Por otro lado, estos mismos criterios de determinación del marco generan exigencias contrapuestas. El principio de todos los sujetos empuja en la dirección de lo que denominamos el «cierre del *demos*», esto es, hacer coincidir los sujetos de la justicia con el conjunto de personas que interpretan y toman decisiones sobre el modo de resolver *sus* injusticias. Pero a la vez, la concepción deliberativa de estos procesos de interpretación y decisión exige su apertura a todos los agentes que puedan hacer contribuciones relevantes, y esto no es algo que pueda determinarse *a priori*, sino sólo en el mismo proceso de deliberación, el cual, por lo tanto, debe estar abierto a todos. Esto, sin embargo, puede

que no sea una contradicción, sino una aclaración de los diversos tipos de relaciones que están en juego en una justicia democrática: muy diferente es la relación de un grupo social explotado con su grupo explotador, en comparación con las relaciones meramente epistémicas en la búsqueda cooperativa de la verdad de diversos agentes externos a aquella relación explotadora. Esto, como dijimos, señala, contra lo que defiende Forst, que los contextos de justificación y los de justicia son diferentes.

Seguramente, estas cuestiones, al igual que la circularidad de las deliberaciones públicas en su aproximación a la paridad participativa, no son problemas que puedan ser abolidos en la teoría, sino en la práctica, mediante las precarias herramientas que tenemos a nuestra disposición y puntos de partida que nos encontramos, mediante los compromisos, solidaridades, objetivos parciales y estrategias falibles que colectivamente nos proponemos. Pero es aquí donde la fundamental cuestión del justo enmarque de las injusticias contrasta con los escasos avances de su puesta en práctica. La labor que tenemos por delante no sólo consiste en la creación de nuevas instituciones que hagan realidad a aquel meta-*demos*, sino en pensar cómo pueden ser tales instituciones y qué estrategia seguir para pasar desde lo que hoy tenemos a ellas. Y esta, nuevamente, no es una labor que pueda hacer sólo el teórico de la justicia, pues como vimos, él conecta sus reivindicaciones con los grupos sociales con los que mantiene una vinculación partidista. Pero, ¿cuáles son las bases sociales que luchan por la institucionalización del enfoque «crítico-democrático» del marco? Tal vez también deba el teórico contribuir en la creación de las categorías que faciliten el advenimiento de los grupos sociales que den forma a la lucha por la justicia, como en el pasado contribuyó en el autorreconocimiento del proletariado. Mucho, en cualquier caso, queda por hacer y pensar en torno a la posibilidad de una justicia global en clave democrática.

CONCLUSIONS

In the introduction to this doctoral research we set ourselves the following three objectives:

1. *To offer an alternative paradigm to the Rawlsian.*
2. *To analyze the application of this paradigm to questions of global justice, its conceptual coherence with the post-Westphalian world and its greater comprehensive potential of this type of questions.*
3. *As a concomitant product of these objectives, the aim is to show the advantage of the theoretical perspective analyzed here over other justice proposals, especially those of Rawls and his intellectual heirs, justifying the convenience of rejecting them in favour of the one studied here, both for national and global justice.*

As a conclusion, firstly, a balance will be made of what has been achieved in the preceding pages in relation to these objectives and, secondly, the limits of the paradigm of democratic justice that the analyses carried out point out to us will be exposed.

1. ASSESSMENT OF THE PREVIOUSLY SET OBJECTIVES

1.1. Has an alternative paradigm to the Rawlsian been offered?

As has been pointed out throughout the seven chapters of which this doctoral research consists, the theoretical perspective that we have proposed here as object of analysis shows notable differences with the theory of justice of Rawls, as well as with the contributions of the philosophers that have been in some way critical continuators of his legacy (the proposals of relational justice and the liberal discourses on the injustices of the migrants analyzed respectively in the sixth and seventh chapters). Such differences are evident in the structure of the theory, in the ways of determining and justifying the principles, in the types of answers offered, in the objectives and scope of the theory and in the very idea of what an injustice is and how to act in response to them. In what follows, these differences will be systematized according to the “basic units” proposed by Anna Estany to analyze the change between theoretical configurations: theoretical body,

methodological principles, ontology of the theoretical body, field of application and instruments and techniques (Estany, 1990, pp. 148-154).

a. *Theoretical body*. This concept refers to the structure of the set of principles, rules and laws. In this sense, the most notable feature of Rawls' proposal is the privileged position played by the ideal theory against which the real world would have to be measured. Rawls' theoretical constructivism is sustained on a rigid and previous set of idealizations: a set of relevant practices for which it is intended to offer a set of principles, a concrete interpretation of the constitutive elements and of the objectives of such practices, an ideal choice situation in which, from these and other idealized presuppositions, to choose some rigidly hierarchical principles of justice valid for such an ideal world, etc. At this point, the connection of such an ideal theory with real contexts of injustice seems insurmountable. Against all this, the paradigm of democratic justice rejects such a strict separation between an ideal world and the real world and presents a semicontextual structure. It tries to offer criteria informed by social theory, but for that very reason also fallible, that help us to understand the complex structural dynamics to which we are subjected and normatively starts from a principle of substantive social equality that is clearly underdetermined. It leaves to the participants in the real discourses and vindications the task of interpreting both the practices and particular contexts as well as what such principle demands in each one of them.

b. *Methodological principles*. It is difficult to separate the structure of the theoretical body from the methodological principles applied, since one is a reflection of the other. The elaboration of a theory structured according to the fundamental partition between the ideal world and the real world determines the characteristics of the Rawlsian constructivist method. The inversion of the relationship between justice and injustice introduces a radically different methodological perspective. The role of the ideal theory is problematized and the theoretical aspiration to deduce monologically the valid principles of justice loses credibility. The paradigm of democratic justice seeks to connect theory more closely with public claims of injustice. But in contrast to other theoretical proposals that also seek to echo this methodological inversion, this paradigm rejects the myth of pure experience and insists that every intentional fact is in its origin conformed by concepts elaborated intersubjectively. This appreciation puts in the foreground the unavoidable work of critique of the concepts through which we understand reality, which are historical human creations that hold immense social power. From this pragmatic

perspective, the concepts and the discourses that articulate them are weapons of both domination and emancipation, and any theory that aspires to have critical potential must support its explicit elaboration. Nothing can escape the concepts, prejudices and interests of its time, but this is not overcome by denying this fact and aspiring to stand outside, but by turning them into an explicit object of reflection and contrasting them with alternatives located in history and in the social diversity. This new methodological perspective invokes a new role for the theorist, and a different objective for the theory. In contrast to the presumptuous ambition of liberal theorists to be able to adopt the position from which to determine the true characteristics and objectives of truly relevant practices and to choose the authentic objective scientific truths from which to construct the truly impartial principles that every reasonable agent should admit, the paradigm of democratic justice understands its role in a much more humble way. It aims to clarify and offer potentially critical guides to assist us in our own elaboration of the world we desire. A process that is recognized as fallible and difficult and in which, as we have already said, experiences of injustice, discourses and theories mutually correct each other through an endless hermeneutic circle, adapted to a society in continuous transformation. Anyway, Rawls' theory and the paradigm of democratic justice share a fundamental methodological feature: the structural perspective. This perspective, as we have seen, conditions both the object of analysis of the theory of justice, as well as its interpretation of what an injustice is and the ways of responding to them. For both theories, justice is not concerned with the features of interactions between individuals, but with the characteristics of the structures that underlie such interactions. However, as we shall see below, both proposals differ markedly in their interpretation of the social structure, which has a profound effect on the type of responses they offer.

c. *Ontology of the theoretical body*. According to Estany, this basic theoretical unit “está constituida por los elementos sobre los que se teoriza y a partir de los cuales se formulan las leyes” (Estany, 1990, p. 151). In our case, we find the notable differences in social and personal ontology that were exposed in the third and fourth chapters. Regarding the first, as we will remember, Rawls applied a reductionist structural conception, proposing as object of his theory only a “basic” institutional subset which he presupposed as clearly identifiable, transparent, apprehensible in its totality by the mind of the philosopher, situated entirely in the public sphere and highly formalized, as well as closed and fully coincident with the nation-States. The structural dynamics that this subset sets in motion

is also understood in a remarkably simplifying way: it is only about the distribution of basic goods. Regarding the ontology of the person, Rawls manifested an equally reductionist conception of personal identity, constituted by a single ascription or comprehensive vision, which, in turn, he interpreted as a closed, private and incommunicable totality. This author, in addition, based his construction of the original position on an idealized conception of the human rationality that neglected the historical and social conditions of constitution of the subjectivity, making his theory susceptible of uncritically universalizing the particular ideological positions of the dominant social groups. On the other hand, the paradigm of democratic justice adopts a complex ontological conception, which does not reduce *a priori* the relevant social structures producing injustice to a basic subset and is capable of addressing multiple types of social dynamics and their interconnections in a world in continuous transformation. In relation to the person, it adopts a perspective coherent with the complex and socio-historically constructed identities theorized by contemporary sociology. This allows the elaboration of a theory aware of the fragile, social and situated rationality of human beings, including the philosopher.

d. *Field of application.* The ontology of the theory decisively conditions its field of application. Rawls' theory proposes to evaluate normatively only what it believes to see: a subset of public and highly formalized institutions belonging to a supposedly self-sufficient society. And this evaluation intends to say only how a single structural dynamic should be carried out: the distribution of the basic goods whose production depends on or is facilitated by such institutions. Moreover, such an ontological preconception imposes a notably limited understanding of the subjects of justice that only accepts the legitimacy of demands between citizens of the same State and only in relation to its public institutions. The way in which these demands are resolved is equally limited from the outset: through a redistribution of goods. The paradigm of democratic justice, on the other hand, understands that any type of social structure produces injustice regardless of its degree of formalization, of its standard location in the problematic private-public division or of the structural scale from which it operates. All these characteristics are undoubtedly relevant and must be clarified when confronting the injustices that are produced, but they affect the strategies to follow to deinstitutionalize such injustices or even the urgency to do so, but in no case their character of injustice. This theory, as has already been said, makes visible and aims to evaluate other structural dynamics besides distribution. The

decision of which dynamics exist and should be evaluated by the theory of justice cannot be an *a priori* decision of the philosopher, but must be guided by the social theory and the experiences of injustice of its historical moment. The paradigm of democratic justice does not intend to fix the number of relevant structural dynamics, but to offer criteria for interpreting and criticizing them, open to the future discovery of new dynamics. Finally, the expanded understanding of social structures also facilitates an expanded conception of the subjects of justice. The theory of justice is concerned with any type of structural relationship that occurs between any agent to the extent that it produces injustice, and not only, as in Rawls' theory, by institutional relationships mediated by a basic structure of a supposedly self-sufficient society. It is not presupposed either that the elimination of injustices depends only on a redistribution of goods, but that the strategy to follow must be informed by the particularities of the dynamics that produce them. It is envisaged that several dynamics act simultaneously and mutually reinforce each other, as well as that they belong to different institutional scales.

e. *Instruments and techniques.* In the context of philosophical theories, perhaps this basic unit is the least relevant. In this section we can mention that, while both Rawls and the paradigm of democratic justice affirm the need to resort to social theory to elaborate a theory of justice, their use of it is remarkably different. Rawls supposes the incontroverted truth of the scientific theories in which he seeks support. He introduces in his original position the theories that best suit his objectives and presupposes that every reasonable person must accept them without controversy, assuming of course that the theories to which he resorts are incontrovertibly the best available as well as that what these affirm is internally indisputable. The paradigm of democratic justice advocates a more critical approach to the scientific theories on which it is based. It does not ignore the fallible and controversial character of any scientific theory, which, as has already been said, has repercussions on the theoretical ambition of the philosopher. It selects the available theories with the interest of offering the broadest and most integrative answers to the question of injustice and with an eye to helping in the struggle of emancipating collectives to whose real discourses it must descend if it is to understand its work. The theory is not the product of a pure rationality developed in some transcendent and impartial position, but of partial, situated and concrete interests and objectives. A critical position is one that becomes aware of this fact and questions it compared to other interests and objectives.

From these parameters, the partisan linkage of the theory of justice is a condition of its practical effectiveness in the world.

For all these reasons, I believe that the differences pointed out are sufficiently relevant to conclude that this doctoral research has offered an alternative paradigm to the Rawlsian dominant in recent decades. We speak of paradigm because here a different perspective has been offered on what injustices are, on the type of possible responses to them, on the field of application of the theory of justice, on the elements of reality that are illuminated from it, on the methodology to reach normative criteria and on the structure of the relationship between rules, principles and modes of justification. Within this paradigm there are different concrete theoretical proposals. Here we have drawn on those of Fraser, Young and Forst to construct this paradigm. This work has not been a simple search for a common denominator, but an active construction that has not hesitated to discard considerable parts of the theories of some of these authors, especially Forst. Another theory that corrects some of the problems and takes the best of the proposals of these authors is possible. Here progress has been made in this direction on some particular issues, in sections 3.4, 4.3, 5.3, in chapter 6 and especially in chapter 7, which has been devoted to an issue that has received very little attention by the three authors mentioned above, thus constituting a pioneering extension of the paradigm of democratic justice to a terrain that currently enjoys maximum relevance.

1.2. Is the paradigm of democratic justice suitable for a globalizing world?

As we have just seen, the paradigm of democratic justice approaches the world from a flexible methodology and a complex ontological perspective that make it a theoretical tool especially suitable for dealing with the complexity and heterogeneity that characterize our world in globalization.

Methodologically, in contrast to the rigid Rawlsian constructivism, this paradigm relocates criticism, the interpretation of relevant practices, their elements and objectives, as well as injustices or their modes of deinstitutionalization in the communicative interaction of the participants in the discourses and demands about injustices. By not presupposing the state framework as the limit of these discursive elaborations, the paradigm of democratic justice accommodates a dialogical cosmopolitanism capable of confronting global diversity. This cosmopolitanism, as we have already said, aspires to a

context-sensitive universalism, open to the multiple ways in which social reality is constructed and product of endless dialogue between all those involved.

Being a semicontextual theory it does not pretend to offer recipes of a unique pattern supposedly valid for any injustice. It promotes attention to particular contexts and the analysis of the structural peculiarities that produce the injustice that is taken as the object of criticism. In this way it allows a nuanced approach to the diversity of social relations that characterize our contemporaneity. But at the same time, depending on an underdetermined but fundamental normative principle, the effective equality in the participation in social relations, this paradigm avoids the problems that we observe in the interpretation of James or Sangiovanni of the so-called practice-dependent theories. It allows a critical and creative attitude when faced with the practices themselves in case they are an obstacle to achieve a world in which effective equality in social relations is more fully realized (although we should not presuppose that these judgments are simple and always have a single rational solution, but more probably there will never be "clean" solutions). It recognizes that one can only start from institutions and practices as we find them, but they are fully modifiable human works. This paradigm, in short, aims to mobilize creativity and reflectivity in the democratic and collective work of decision making and construction of the world we want.

Ontologically, the paradigm of democratic justice allows a broad perspective on the complex social structures of today's world. It rejects the "basic" and exclusively distributive interpretation of Rawls. This allows to expose to criticism a greater diversity of structural dynamics generating injustice and diversifies the possible strategies to face them. Neither does it pretend to determine *a priori* which are the relevant structural dynamics, but it opens itself to the teachings and discoveries of social theory. It also confronts the complex interrelations between the different dynamics, allowing the possibility that any injustice is simultaneously determined by several of them.

Of special relevance to the problems posed by the global view of the theory of justice is the interpretation that the paradigm of democratic justice makes of the subjects of justice. As pointed out in chapter six, the structural perspective based on the extended ontological conception that we have just commented on allows overcoming the restrictions of other proposals that share the idea that social structures are the object of the theory of justice. The paradigm of democratic justice advocates a critical contextualism that seeks the

specific injustice that occurs from any structural relation, without presupposing that only one form of these relations, the state, is the one that produces injustices. The false alternative between statist and cosmopolitan is rejected, since both options imply imposing as the only possible type of injustice that which is produced in a single framework of relations. This allows us to offer answers to a greater number of injustices and subjects. The ontological conception of the paradigm that has been object of study here also allows the possibility that any injustice is conformed simultaneously by the intersection of structural dynamics not only of different types, but also localizable in different structural frameworks (local, state, transnational, etc.) and dependent on a diversity of agents. By emphasizing the importance of paying attention to concrete social contexts and structures in their specificity, this paradigm avoids the frequent homogenization that certain discourses on justice make of the agents involved or of the state and the global.

Finally, as we have shown in chapter seven, from the perspective of the paradigm of democratic justice, a well-founded critique can be made of the dominant discourses on the injustices of migrants and an alternative can be offered that is more suited to the complexity of the contemporary world. In contrast to a discourse of exclusion/inclusion that notably disfigures the structural background, devaluing the critical potential of theories based on it, an alternative perspective based on adverse incorporation and a new way of conceptualizing territory and belonging has been defended here. This work of reconceptualization is fundamental, since only a theory equipped with tools adjusted to the world can influence it with sufficient critical potential. From a multitude of spaces it is claimed that the fundamental categories of political philosophy must be rethought for our current world. An attempt has been made here to make a small contribution in this direction, but much remains to be done. The relational ontological conception, extended in the manner of the paradigm of democratic justice, constitutes fertile and promising ground whose exploration can offer valuable contributions in this direction. This may be the object of future research that will continue the work begun here.

1.3. Is this paradigm preferable?

In the introduction three criteria were mentioned for interparadigmatic assessments: breadth, relevance and substantive acceptability. From the observations that have just been made, the comparative advantage of the paradigm of democratic justice as opposed to the Rawlsian paradigm in each of these criteria can be ascertained.

With respect to *breadth*, the paradigm studied here can address in its specificity a greater type of structural dynamics and the injustices produced by them. By not presenting a single distributive pattern scheme, as the Rawlsian proposal did, it can explain the intersectionality of multiple dynamics in the production of concrete injustices. For this reason, it also allows us to understand that the strategies to confront them can impose disparate conditions and follow diverse paths that are not always harmonious. By seeking injustice in any structural relation, basic or not, regardless of its greater or lesser formalization, or of its public or state character, its scope of application expands enormously in comparison with Rawls's perspective. In particular, as we saw, it offers a much wider space to subjects of justice. By not presupposing that only the dynamics that take place in the framework of discrete societies are relevant, he can explain the injustices in connection with the multiple structural levels of our globalizing world and the diverse agents that act in it. It is also able to explain that injustices can be produced by the intersection of dynamics operating at different levels. This paradigm, therefore, is better equipped than the Rawlsian to explain and criticize the complex reality of today's world.

In relation to the criterion of *relevance*, it should be noted that the ontology handled by Rawls suffers from notable simplifications that make it untenable when faced with an informed understanding of the complexity that characterizes our world. This inadequate ontological comprehension causes that his theory does not develop an adequate critical potential for this world and cannot face significant justice issues on which our societies seek answers. Its distributive unidimensionality causes this theory to be blind or to noticeably disfigure the specific features of demands, for example, for recognition. Assuming, moreover, that its object of evaluation is only a "basic" structural subset, this theory is powerless against a vast array of structural relations that produce injustice. The paradigm of democratic justice, on the other hand, thanks to its multidimensional, intersectional and not "basic" ontology, constitutes a more critical, effective and flexible tool that does not restrict possible claims and strategies so much from the outset. But it is

in questions of justice beyond the state framework that Rawls' paradigm shows its greatest problems of relevance. As we saw, both his proposals and especially those of those who later tried to apply his perspective more systematically to these questions, exclude the innumerable claims of a multitude of subjects of justice. The paradigm of democratic justice makes it possible to respond to any type of social structure that exists and produces injustice, adjusting to its specificities and without presupposing any specific framework or type of injustice as the only one relevant to justice. In addition, from this paradigm can be approached in a renewed way a problem of great relevance at the present time, but enormously problematic for the prevailing liberal theories: the question of the injustices suffered by migrants. This paradigm, therefore, can best address the most significant justice issues in today's world.

Regarding *substantive acceptability*, by privileging the method of ideal theory and forms of monological justification, Rawls' theory, on the one hand, distinguished itself from the discourses and experiences of injustice of the real world and, on the other, was susceptible of uncritically constructing such a theory on ideological prejudices, controversial scientific data and problematic features of the status quo. His theory, therefore, obscures or rationalizes significant injustices. For example, he obscures injustices that are not produced by the distributive dynamics he favours and by presupposing the framework of discrete societies as the only one relevant to justice rationalizes the injustice of the misframing. The paradigm of democratic justice, on the other hand, by seeking support both in real discourses on injustice and in a non-naïve approach to social science, avoids the abyss that Rawls' proposal opened between ideal theory and the real world. By situating the elaboration of the justice criteria applicable to each particular context in the communicative exchanges of the agents involved, it is more coherent with the intersubjectivist reading of the normative legitimacy. It seeks to ensure that the criteria of justice to be applied are the criteria of justice of the persons involved. But by also defending that the answers must be adjusted to the particular characteristics of each context and particular case of injustice, it promotes objectively precise and effective answers adjusted to the world. By allowing both the possibility of diverse structural dynamics and levels, and an open and reflective interpretation of injustices, this paradigm is less likely to obscure or rationalize significant injustices.

2. LIMITS OF THE PARADIGM OF DEMOCRATIC JUSTICE

From the analyses developed in this doctoral research, it is worth highlighting three characteristics that condition or limit the type of answers that the paradigm of democratic justice offers about injustices.

In the first place, we find the structural perspective of justice. According to this, the ontological basis of injustices are social structures. These would be the object that the theory of justice intends to evaluate. This methodological perspective conditions the phenomena that can be accepted as injustices. It leaves out of this category the actions or events carried out by individual agents that in their particularity can have pernicious effects or non virtuous features. It also conditions the type of questions that the theory asks about injustice. It leaves out the question of the correctness or virtuous character of this or that action performed by an individual agent. To explain some state of things one does not simply ask about the capacities or performance of this or that agent in some particular interaction. Rather, it understands that such capacities, performances, possibilities of action or virtuous or excellent features are shaped by a more fundamental level, that of the social structure, which decisively conditions what agents do and how they do it, what they think and understand. And this conditioning is carried out in a stable, systematic way, imposing notable differences in the diverse positions of which the social structure consists. The questions that justice poses from this paradigm, therefore, have more to do with the mode of operation of this social structure, with the options it opens and the restrictions it imposes on particular agents or with whether the differences it imposes are acceptable or not, whether they are organized to privilege some positions to the detriment of others and whether this establishes relations of exploitation, subordination or domination. The social structure is a component of every society and it is not possible to adopt a critical position if we ignore this background that historically constructs the possible and thinkable options and the dynamics that channel actions and their repercussions. As has already been argued, as long as justice is not guaranteed at this fundamental level and the world remains fragmented into positions of privilege and vulnerability, the virtues and models of life that traditional ethics propose are inevitably suspected of reflecting the privileges of social positions that find it less difficult to cultivate their notion of a good life.

It is worth asking whether this methodological perspective is adequately conceptualised as a limitation of the paradigm of democratic justice. Any theory, by adopting a methodological orientation, opens a certain field of investigation and closes others. In order to evaluate whether such a methodological decision can be considered a limitation, the critical potential it makes possible must be evaluated comparatively. And it is undeniable that this perspective opens a very wide field of critique with an evident cosmopolitan projection, which makes it an especially adequate perspective to face the complex problems with which contemporary reality challenges us. In addition, from what has been said in the previous paragraph, structural inquiry is essential even for theories that simply propose the ethical evaluation of individual actions. More than a limitation, therefore, it constitutes a fundamental and indispensable perspective if we aspire to a thorough understanding of social phenomena. Moreover, as already mentioned, the paradigm of democratic justice does not presuppose that this orientation is the only possible one. It is fully compatible with inquiries into the correctness and character of individual interactions or with theories that interpret justice in a non-relational way as what agents are owed by virtue of their common humanity. The structural perspective addresses only one area, albeit fundamental and inexcusable, of the wider field of practical philosophy.

Second, we can point to a limit to the normative scope of the paradigm of democratic justice in the way it attempts to respond to what in the first chapter was called the intersubjectivist reading of the Kantian concept of autonomy, that is, the claim that normative principles are really what people subject to them impose on themselves. As was shown in the fourth chapter, in the normative field this paradigm connects with theories that interpret rationality in a discursive way. It does not pretend that the theory of justice hypothetically deduces some set of principles that every reasonable person should accept, instead it focuses on the social conditions that make possible the public speeches in which real people interpret and decide equally the principles applicable to each particular question and context of injustice. These conditions do not consist only in formal criteria for the internal functioning of these discourses (that are open to anyone who wants to participate, that everyone has the same time for intervention, etc.), but they refer to the widest social conditions for participation as equal in any type of social relation and process. If, for example, a society systematically imposes the subordination of some minority group, the devaluation and the social contempt to its interests and ways of life

(what was previously called recognition injustice), such group will not be able to participate in equal conditions in such a society, reason why the normative principles that were derived from the public mechanisms of deliberation and decision could not be accepted as equally valid for all. The same problem, as Rawls himself insisted tenaciously, is faced by societies characterized by great material inequalities. This is what the principle of moral and social equality affirms, which as we saw is at the base of the normative claims of the paradigm of democratic justice.

However, in order to meet the intersubjectivist reading of the Kantian concept of autonomy, our paradigm must trust that this principle of equality is not imposed on subjects from the theory, but that it is in fact already a principle accepted by them. And it is here where we find the main limit of the paradigm of democratic justice, what we previously called its *partisan link* with the collectives that accept such a principle. This is seen as a principle that is historically affirmed, but not as something that is imposed by natural or rational necessity, but as the result of a conscious choice in relation to the project of advancing in the deinstitutionalization of injustice. This orientation is connected with a humbler way of understanding the work of the theoretician and the theory. It aims to help in the social struggles of the moment towards a just world. It does not aspire to deduce the principles that every reasonable person must accept, but to listen to the real demands of injustice and offer them guidance and orientation within an extremely complex world. The limit of our paradigm is that it only pretends to be a useful tool for people who accept from the outset the basic principle of equality and does not pretend to demonstrate that those who do not accept it do not behave like a reasonable being. However, it is worth asking if this is not a limit of any theoretical proposal. Also Rawls, as we saw, introduced in his constructive method a multitude of controversial statements that he presupposed as valid, so that he also excluded anyone who did not accept them from the outset. The paradigm of democratic justice would at least have the virtue of being aware of its own normative limits.

Thirdly, the paradigm of democratic justice combines normatively a reference, on the one hand, to the objective configuration of social structures and, on the other, to the interpretations and decisions that are elaborated in public deliberations. This generates an internal tension that manifests itself in various aspects. We will bring up two here. Against the usual democratic interpretation that, privileging the second of these references, accepts as legitimate the result of the legally established democratic process of

deliberation and decision making, the paradigm that we have studied here insists that such result is only valid in the absence of structural injustice. This, as already indicated, leads to a problem of circularity, since the process of deliberation whose function is to interpret injustices and decide how to deal with them only produces legitimate results in the absence of those same injustices that the process seeks to interpret and solve. As noted above, the paradigm of democratic justice has a response to this problem, which stresses the reflective nature of the self-learning process that constitutes public deliberation. He trusts that by establishing minimally good starting conditions within a self-reflective process, the deliberation will be able to offer results that improve, even if little, the conditions of participatory parity, so that in the next round of deliberation the debate will take place under even fairer conditions, which will offer even better results that will progressively bring us closer to participatory parity. Possibly this is an inevitable problem of any theory that assumes the immanence of practice, the impossibility of leaving the horizon of the social conditions, concepts and discourses of our historical moment. However, it seems reasonable to think that this idea of the virtuous deliberative spiral in progress towards participatory parity is problematically optimistic. It may be that its results distance us from social equality, but that our conceptual and discursive tools systematically biased by a very unequal power structure cause the social majority to perceive such results as just. Some argue that this is precisely the case in our globalized world of neoliberal hegemony. Therefore, the conditions for the possibility of such a virtuous deliberative spiral need further critical elaboration if the theory of justice is really to be united more closely with the results of real deliberations, *without reducing such deliberations* to those occurring among a minority of critical social groups.

The second tension is that which we saw in the sixth chapter, which occurs in the framing of justice. On the one hand, the double reference of this paradigm to the objective structural conditions and to the products of deliberation leads us to a double demand for the identification of the framework. This must be done, as we analyzed in section 6.2.3., according to critical-democratic processes within a meta-*demos* that decides on the adequate frame and, therefore, on the correct set of subjects that owe each other justice and must decide, in a different deliberative process, on the ways of resolving their injustices. But simultaneously, as we studied in section 6.2.4., this paradigm does not consider deliberation as the only criterion, but in coherence with its structural perspective it proposes the principle of all subjects to guide the correct framing of justice. The

structural perspective, as already analyzed, supposes a particular interpretation of what is an injustice and which are the subjects that are bound by relations of justice. A correct framing of some question of justice is not the simple result of a public deliberation, but of a type of deliberation that aims to interpret the objective structural relations that generate injustice. As we said when commenting on the structural perspective, a deliberation that is not guided by these relations is perfectly possible, but according to the paradigm of democratic justice, this would not be a deliberation about injustice.

On the other hand, these criteria for determining the framework give rise to conflicting demands. The principle of all subjects pushes in the direction of what we call the “closing of the *demos*”, that is, to make the subjects of justice coincide with the set of people who interpret and make decisions on how to resolve their injustices. But at the same time, the deliberative conception of these processes of interpretation and decision demands its opening to all the agents that can make relevant contributions, and this is not something that can be determined a priori, but only in the same process of deliberation, which, therefore, must be open to all. This, however, may not be a contradiction, but a clarification of the diverse types of relations that are at stake in a democratic justice: very different is the relation between an exploited social group and its exploiting group, from the merely epistemic relations in the cooperative search of the truth of diverse agents external to that exploitative relation. This, as we said, points out, against what Forst defends, that the contexts of justification and those of justice are different.

Probably, these questions, as well as the circularity of public deliberations in their approach to participatory parity, are not problems that can be abolished in theory, but in practice, by means of the precarious tools that we have at our disposal and starting points that we find ourselves, by means of the commitments, solidarities, partial objectives and fallible strategies that we collectively propose to ourselves. But it is here where the fundamental question of the just framing of injustices contrasts with the limited progress of its implementation. The task before us consists not only in the creation of new institutions that make that goal a reality, but also in thinking about how such institutions can be and what strategy to follow in order to move from what we have today to them. And this, again, is not a task that can be done only by the theoretician of justice, because as we saw, he connects his demands with the social groups with which he maintains a partisan connection. But what are the social bases that fight for the institutionalization of the “critical-democratic” framing? Perhaps the theoretician should also contribute to the

creation of categories that facilitate the advent of social groups that shape the struggle for justice, as in the past he contributed to the self-recognition of the proletariat. Much, in any case, remains to be done and thought about the possibility of a global justice based on democracy.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abizadeh, A. (2007). Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 35(4), 318-358.
- Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Ackerman, B. (1989). Why Dialogue? *The Journal of Philosophy*, 86(1), 5-22.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Agra Romero, M. X. (2006). Ciudadanía, feminismo y globalización. In A. Rubio y J. Herrera (Eds.), *Lo público y lo privado en el contexto de la globalización* (pp. 67-96). Sevilla: Instituto andaluz de la mujer.
- Alba Vega, C., Lins Ribeiro, G., y Mathews, G. (2015). *La globalización desde abajo. La otra economía mundial* (M. A. Zamudio Vega, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Alvaredo, F., Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., y Zucman, G. (2018). Informe sobre la desigualdad global. Resumen ejecutivo: World Inequality Lab.
- Allen, R. B. (2012). Re-conceptualizing the “New System of Slavery”. *Man in India*, 92(2), 225-245.
- Amorós Puente, C., y Cobo Bedía, R. (2010). Feminismo e ilustración. En A. De Miguel Álvarez y C. Amorós Puente (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo* (Vol. 1, pp. 91-144). Madrid: Minerva.
- Amorós Puente, C., y De Miguel Álvarez, A. (2010). Introducción: teoría feminista y movimientos feministas. En C. Amorós Puente y A. De Miguel Álvarez (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (Vol. 1, pp. 13-89). Madrid: Minerva.
- Andersen, J., y Siim, B. (2004). Introduction: The Politics of Inclusion and Empowerment. Gender, Class and Citizenship. En J. Andersen y B. Siim (Eds.), *Politics of Inclusion and Empowerment: Gender, Class and Citizenship* (pp. 1-18). Gordonsville: Palgrave Macmillan.

- Anderson, B. (2018). "Estado del bienestar y renta básica universal". Entrevista. *Sin Permiso*. Obtenido en sinpermiso website: <http://www.sinpermiso.info/textos/estado-del-bienestar-y-renta-basica-universal-entrevista>
- Anderson, E. S. (1999). What is the Point of Equality? *Ethics*, 109(2), 287-337.
- Anderson, E. S. (2009). Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value. En T. Christiano y J. P. Christman (Eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Anderson, E. S. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26(2), 163-173.
- Andersson, R. (2014). *Illegality, Inc.* Oakland: University of California Press.
- Aranguren, J. L. L. (2000). Prólogo a Cortina *Ética Mínima*. Madrid: Tecnos.
- Arcos Ramírez, F. (2008). Ética y pobreza mundial: fundamento y límites de una respuesta centrada en los deberes de humanidad. *Anuario de filosofía del Derecho*(XXV), 149-178.
- Arcos Ramírez, F. (2013). El cosmopolitanismo con adjetivos: las alternativas sentimental y dialógica al globalismo liberal. *Anuario de filosofía del Derecho*, XXIX, 255-290.
- Arcos Ramírez, F. (2015). Esclavitud contemporánea y justicia en un mundo globalizado. En F. Arcos Ramírez (Ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado*. Madrid: Dykinson.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* (R. Sala Carbó, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing (C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Trad.) *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (C. Corral, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Armstrong, C. (2009). Coercion, Reciprocity, and Equality Beyond the State. *Journal of Social Philosophy*, 40(3), 297-316.
- Arneson, R. J. (2004). Luck Egalitarianism Interpreted and Defended. *Philosophical Topics*, 32(1/2), 1-20.
- Balibar, É. (2003). Apertura: en las fronteras de Europa (F. De la Fuente Pascual y M. De la Fuente Rocafort, Trad.) *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado y el pueblo* (pp. 19-30). Madrid: Tecnos.

- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía* (R. Molina-Zavalía, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Barbalet, J. M. (1988). *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press.
- Barber, B. R. (1999). Fe constitucional (C. Castells Auleda, Trad.). En M. C. Nussbaum (Ed.), *Los límites del patriotismo* (pp. 43-50). Barcelona: Paidós.
- Barry, B. (1997). *La justicia como imparcialidad* (J. P. Tosaus Abadía, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Bauböck, R. (2010). Hacia una teoría política del transnacionalismo de los emigrantes. En L. J. Ariza y I. Barbero González (Eds.), *Ciudadanía sin nación*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Bauböck, R. (2015). Rethinking borders as membranes. En L. Weber (Ed.), *Rethinking border control for a globalizing World. A preferred future* (pp. 169-178). Londres y Nueva York: Routledge.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. (M. Rosenberg y J. Arrambide, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2013). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (A. Capel Tatjer, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2015). *La globalización. Consecuencias humanas* (D. Zadunaisky, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Baynes, K. (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*. Albany: State University of New York Press.
- Bayón Mohino, J. C. (2007). Ciudadanía, soberanía y democracia en el proceso de integración europea. *Anuario de filosofía del Derecho*, 24, 111-137.
- Bayón Mohino, J. C. (2008). ¿Democracia más allá del estado? *Isonomía*(28), 27-50.
- Bayón Mohino, J. C. (2013). El constitucionalismo en la esfera pública global. *Anuario de filosofía del Derecho*, XXIX, 57-99.
- Bebbington, A. (2007). Social Movements and the Politicization of Chronic Poverty. *Development and Change*, 38(5), 793-818.
- Beck, U. (2004). Cosmopolitical realism: on the distinction between cosmopolitanism in philosophy and the social sciences. *Global Networks*, 4(2), 131-156.
- Beitz, C. R. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

- Beitz, C. R. (2012). *La idea de los derechos humanos* (H. O. Seleme y C. A. Fatauros, Trad.). Madrid: Marcial Pons.
- Benhabib, S. (1996). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros* (G. Zadunaisky, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006a). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. (G. Zadunaisky, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (A. Vassallo, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Benhabib, S. (2006c). The Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms. En R. Post (Ed.), *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2007). Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitans Federalism. *European Journal of Political Theory*, 6(4), 445-462.
- Benhabib, S. (2009). Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty. *The American Political Science Review*, 103(4), 691-704.
- Benhabib, S. (2011). *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*. Texto presentado en la American Political Science Association Meetings, Seattle, Washington.
- Blake, M. (2001). Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy. *Philosophy & Public Affairs*, 30(3), 257-296.
- Blake, M. (2014). The right to exclude. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17(5), 521-537.
- Blanco Brotons, F. (2017). La política del marco. Reescribiendo las fronteras de la justicia. *Revista de Filosofía*, 42(2), 275-289.
- Blanco Brotons, F. (2018). La dimensión política de la injusticia estructural. Explorando otras perspectivas para la crítica de las injusticias de los pobres y de los migrantes. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*(22), 129-142.
- Bohman, J. (2005). The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice? *Ethics and International Affairs*, 19(1), 101-116.

- Bohman, J. (2010a). *Democracy Across Borders. From Dêmos to Dêmoi*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: The MIT Press.
- Bohman, J. (2010b). Democratising the global order: from communicative freedom to communicative power. *Review of International Studies*, 36(2), 431-447.
- Bohman, J. (2012). Critical Theory, Republicanism, and the Priority of Injustice: Transnational Republicanism as a Nonideal Theory. *Journal of Social Philosophy*, 43(2), 97-112.
- Bosniak, L. (2010). Desnacionalizando la ciudadanía. En L. J. Ariza y I. Barbero González (Eds.), *Ciudadanía sin nación*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales* (M. J. Bernuz Beneitez, J. García Inda, M. J. González Ordovás y D. Oliver Lalana, Trad.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bracking, S. (2003). The Political Economy of Chronic Poverty. *Chronic Poverty Research Centre. Working Paper*.
- Brock, G. (2010). Immigration and Global Justice: What kind of policies should a Cosmopolitan support? *Ethics & Politics*, XII, 362-376.
- Brown, W. (2003). Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy. *Theory and Event*, 7(1), 1-29.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Bryson, A. A. (2009). *The view from the armchair: a defense of traditional philosophy*. Universidad de Iowa, Iowa Research Online.
- Bufacchi, V. (2012). *Social Injustice: Essays in Political Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Bunge, M. (2000a). Systemism: the alternative to individualism and holism. *Journal of Socio-Economics*, 29, 147-157.
- Bunge, M. (2000b). Ten Modes of Individualism -None of Which Works- And Their Alternatives. *Philosophy of the Social Sciences*, 30(3), 384-406.
- Bunge, M. (2001). Systems and Emergence, Rationality and Imprecision, Free-Wheeling and Evidence, Science and Ideology: Social Science and Its Philosophy According to van den Berg. *Philosophy of the Social Sciences*, 31(3), 404-423.
- Butler, J. (2008). Merely Cultural. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics* (pp. 42-56). Londres: Verso.

- Calhoun, C. (2003a). 'Belonging' in the cosmopolitan imaginery. *Ethnicities*, 3(4), 531-553.
- Calhoun, C. (2003b). The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism. En D. Archibugi (Ed.), *Debating Cosmopolitics*. Londres: Verso.
- Campillo, A. (2015). *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Caney, S. (2005). Cosmopolitanism, Democracy and Distributive Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 29-63.
- Caney, S. (2006). *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, S. (2008). Global Distributive Justice and the State. *Political Studies*, 56, 487-518.
- Caney, S. (2009). Cosmopolitanism and Justice. En T. Christiano y J. P. Christman (Eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Carens, J. H. (1987). Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *The Review of Politics*, 49(2), 251-273.
- Carens, J. H. (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Castel, R. (2007). *La Discrimination négative: citoyens ou indigènes?* Paris: Éditions du Seuil.
- Castells, M. (2015). *Networks of Outrage and Hope*. Cambridge: Polity Press.
- Castles, S. (2010). Comprendiendo la migración global: una perspectiva desde la transformación social. *Relaciones Internacionales*(14), 141-168.
- Castoriadis, C. (1994). Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary. En G. Robinson y J. F. Rundell (Eds.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Castoriadis, C. (1997). Democracy as Procedure and Democracy as Regime. *Constellations*, 4(1), 1-18.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (M.-A. Galmarini y A. Vicens, Trad.). Ciudad de México: Tusquets.
- CIDOB. (2013). Inmigración y emigración en Japón *Anuario Internacional CIDOB 2013. Japón, perfil de país* (pp. 437-441). Barcelona: CIDOB.
- Clarke, A. Y., y McCall, L. (2013). Intersectionality and Social Explanation in Social Science Research. *Du Bois Review*, 10(2), 349-363.

- Cohen, J. (1989). Deliberation and Democratic Legitimacy. En A. Hamlin y P. Petit (Eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (pp. 342-360). Nueva York: Blackwell.
- Cohen, J. (1994). Pluralism and Proceduralism. *Chicago-Kent Law Review*, 69(3), 589-618.
- Cohen, J. (1996). Procedure and substance in Deliberative Democracy. En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, J. (2004). Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? *The Journal of Political Philosophy*, 12(2), 190-213.
- Cohen, J. (2006). Is there a Human Right to Democracy? En C. Sypnowich (Ed.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, J., y Sabel, C. (2006). Extra Rempublicam Nulla Justitia? *Philosophy & Public Affairs*, 34(2), 147-175.
- Cole, P. (2000). *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique od Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia comtra las mujeres de color (R. L. Platero y J. Sáez, Trad.). En R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Cresswell. (2010). Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28, 17-31.
- Cho, S., Crenshaw, K. W., y McCall, L. (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 785-810.
- Choo, H. Y. (2013). The Cost of Rights: Migrant Women, Feminist Advocacy, and Gendered Morality in South Korea. *Gender and Society*, 27(4), 445-568.
- Choo, H. Y. (2016). In the Shadow of Working Men: Gendered Labor and Migrant Rights in South Korea. *Qualitative Sociology*, 1-21.

- Choo, H. Y. (2017). Against Migrant Containment: Social Inequality and Claims for Citizenship in South Korea. *Migration and Citizenship. American Political Science Association Newsletter*, 5, 39-45.
- Choo, H. Y., y Ferree, M. M. (2010). Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions, and Institutions in the Study of Inequalities. *Sociological Theory*, 28(2), 129-149.
- Chung, E. A. (2006). *Immigration and Citizenship in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, R. A. (1999). *¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas* (M. Florencia Ferre, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Dahl, R. A. (2014). *La democracia* (F. Vallespín, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Davies, R. (2015). How to Point a Philosophical Armchair. *Discipline Filosofiche*, XXV(1), 173-190.
- De Genova, N. (1998). Race, Space, and the Reinvention of Latin America in Mexican Chicago. *Latin American Perspectives*, 25(5), 87-116.
- De Genova, N. (2008). Inclusion through exclusion: explosion or implosion? *Amsterdam Law Forum*, 1(1), 43-51.
- De Genova, N. (2015). Border Struggles in the Migrant Metropolis. *Nordic Journal of Migration Research*, 5(1), 3-10.
- De Haas, H. (2010). The Internal Dynamics of Migration Processes: A Theoretical Inquiry. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1587-1617.
- De Miguel Álvarez, A. (2010). La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género. En C. Amorós Puente y A. De Miguel Álvarez (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo* (Vol. 1, pp. 297-332). Madrid: Minerva.
- Debito, A. (2007). Japan's Future as an International, Multicultural Society: From Migrants to Immigrants. *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 5(10).
- Debray, R. (2016). *Elogio de las fronteras* (D. Debris-Oliva y J. A. Vila, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Del Felice, C. (2012). Transnational Activism and Free Trade. Exploring the Emancipatory Potentials of Global Civil Society. *Voluntas*, 23, 302-327.
- Delanty, G. (2006). The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory. *The British Journal of Sociology*, 57(1), 25-47.

- Deveaux, M. (2013). The Global Poor as Agents of Justice. *Journal of Moral Philosophy*. doi:DOI 10.1163/17455243-4681029
- Devereux, S. (2001). Sen's Entitlement Approach: Critiques and Counter-critiques. *Oxford Development Studies*, 29(3), 245-263.
- Dewey, J. (1993). *The Political Writings* (D. Morris y I. Shapiro Eds.). Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Du Toit, A. (2004a). Forgotten by the highway: Globalisation, adverse incorporation and chronic poverty in a commercial farming district of South Africa. *CPRC Working Paper*.
- Du Toit, A. (2004b). 'Social Exclusion' Discourse and Chronic Poverty: A South African Case Study. *Development and Change*, 35(5), 987-1010.
- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1981a). What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy & Public Affairs*, 10(3), 185-246.
- Dworkin, R. (1981b). What Is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Eagleton, T. (2011). *Por qué Marx tenía razón* (A. Santos Mosquera, Trad.). Barcelona: Península.
- Epstein, B. (2009). Ontological Individualism Reconsidered. *Synthese*, 166(1), 187-213.
- Epstein, B. (2010). History and Critique of Social Concepts. *Philosophy of the Social Sciences*, 40(1), 3-29.
- Epstein, B. (2016). A Framework for Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*, 46(2), 147-167.
- Estany, A. (1990). *Modelos de cambio científico*. Barcelona: Crítica.
- Faist, T. (2001). Social Citizenship in the European Union: Nested Membership. *Journal of Common Market Studies*, 39(1), 37-58.
- Faist, T. (2010). Towards Transnational Studies: World Theories, Transnationalisation and Changing Institutions. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1665-1687.

- Faist, T. (2015). Migración y teorías de la ciudadanía (C. McCulligh y E. Carrillo, Trad.). En P. Mateos (Ed.), *Ciudadanía múltiple y migración : perspectivas latinoamericanas* (pp. 25-56). Ciudad de México: CI-DE/CIESAS.
- Ferrajoli, L. (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia* (P. Andrés Ibáñez, J. C. Bayón, M. Gascón, L. Prieto Sanchís y A. Ruiz Miguel, Trad.). Madrid: Trotta.
- Ferrara, A. (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Forst, R. (2001). Towards a critical theory of transnational justice. *Metaphilosophy*, 32(1/2), 160-179.
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (J. M. M. Farrell, Trad.). Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Forst, R. (2005). El derecho básico a la justificación: hacia una concepción constructivista de los derechos humanos. *Estudios políticos*, 26, 27-59.
- Forst, R. (2006). Justicia, moralidad y poder en el contexto global. *Estudios de filosofía*, 33, 9-18.
- Forst, R. (2011). Transnational justice and democracy. *Normative orders*, 04/2011.
- Forst, R. (2014a). Justice and democracy in transnational contexts: a critical realistic view. *Social Research*, 81(3), 667-682.
- Forst, R. (2014b). *Justificación y crítica* (G. Calderón, Trad.). Madrid: Katz.
- Forst, R. (2014c). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? (Á. Gabilondo, Trad.) *Obras esenciales* (Vol. III). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica* (H. Pons, Trad.). Madrid: Akal.
- Fraser, N. (1986). Toward a Discourse Ethic of Solidarity. *Praxis International*, 5(4), 425-429.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (M. Holguín y I. C. Jaramillo, Trad.). Bogotá: Siglo del hombre.
- Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 21-42.

- Fraser, N. (2006a). La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación (P. Manzano, Trad.). En N. Fraser y A. Honneth (Eds.), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político* (pp. 17-88). Madrid: Morata.
- Fraser, N. (2006b). Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth (P. Manzano, Trad.). En N. Fraser y A. Honneth (Eds.), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político* (pp. 149-175). Madrid: Morata.
- Fraser, N. (2007). Identity, exclusion and critique. A response to four critics. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338.
- Fraser, N. (2008a). *Escalas de justicia* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2008b). Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. Londres: Verso.
- Fraser, N. (2008c). Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. Londres: Verso.
- Fraser, N. (2009). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. *New left review*, 56, 87-104.
- Fraser, N. (2010). Injustice at Intersecting Scales: on "Social Exclusion" and the "Global Poor". *European Journal of Social Theory*, 13(3), 363-371.
- Fraser, N. (2011). Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis. En C. Calhoun y G. Derluigian (Eds.), *Business as Usual: the Roots of the Global Financial Meltdown* (pp. 137-157). Nueva York: New York University Press.
- Fraser, N. (2012). Sobre la justicia *New left review*, 74, 37- 46.
- Fraser, N. (2017). El final del neoliberalismo "progresista". Obtenido 21/12/2018 <http://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- Fraser, N. (2018). ¿Podemos entender el populismo sin llamarlo fascista? Entrevista. Obtenido 23/07/2018 <http://www.sinpermiso.info/textos/podemos-entender-el-populismo-sin-llamarlo-fascista-entrevista>
- Fraser, N., y Gordon, L. (1997). Una genealogía de la "dependencia". Rastreando una palabra clave del Estado benefactor en los Estados Unidos (M. Holguín y I. C.

- Jaramillo, Trad.). En N. Fraser (Ed.), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (pp. 163-225). Bogotá: Siglo del hombre.
- Fraser, N., y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político* (P. Manzano, Trad.). Madrid: Morata.
- Freeman, S. (2006). The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice. *Social Philosophy and Policy*, 23(1), 29-68.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (R. García Pérez, Trad.). Barcelona: Herder.
- Friedman, M., y Friedman, R. (1983). *Libertad de elegir*. Barcelona: Orbis.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis*. Londres: The Macmillan Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad* (A. Lizón Ramón, Trad.). Madrid: Alianza.
- Goodin, R. E. (2007). Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives. *Philosophy & Public Affairs*, 35(1), 40-68.
- Gosepath, S. (2001). Democracy out of reason? Comment on Rainer Forst's "The Rule of Reasons". *Ratio Juris*, 14(4), 379-389.
- Gould, C. C. (2014). *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, A., y Thompson, D. (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1998a). "Razonable" versus "verdadero", o la moral de las concepciones del mundo (G. Vilar Roca, Trad.). En J. Habermas y J. Rawls (Eds.), *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 147-181). Barcelona: Paidós.

- Habermas, J. (1998b). Reconciliación mediante el uso público de la razón (G. Vilar Roca, Trad.). En J. Habermas y J. Rawls (Eds.), *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 41-71). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro* (J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional* (P. Fabra Abat, D. Gamper Sachse y L. Pérez Díaz, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2004a). De la política del poder a la sociedad civil mundial (R. Agapito Serrano, Trad.). En J. Habermas (Ed.), *Tiempo de transiciones* (pp. 29-41). Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2004b). El Estado de derecho democrático: ¿una unión paradójica de principios contradictorios? (R. Agapito Serrano, Trad.). En J. Habermas (Ed.), *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2006). ¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista? (F. J. Gil Martín, Trad.) *Entre naturalismo y religión* (pp. 315-355). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2009a). Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada (P. M. López de Lizaga y F. J. Martín, Trad.) *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009b). ¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa (P. M. López de Lizaga y F. J. Martín, Trad.) *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Trotta.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Hahn, F. H. (1981). General equilibrium Theory. En D. Bell y I. Kristol (Eds.), *The Crisis in Economic Theory* (pp. 123-138). Nueva York: Basic Books.
- Hancock, A.-M. (2007). When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm. *Perspectives on Politics*, 5(1), 63-79.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Harvey, D. (2004). The 'new' imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist register*, 40, 63-87.

- Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2011). *Breve historia del neoliberalismo* (A. Varela Mateos, Trad.). Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* (F. López Martín, Trad.). Madrid: Akal.
- Haslanger, S. (2015). What is a (social) structural explanation? *Springer Science+Business Media*. doi:10.1007/s11098-014-0434-5
- Haslanger, S. (2018). What is a Social Practice? *Royal Institute of Philosophy Supplement*(82), 231-247.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita* (S. Mazzuca, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., y Perraton, J. (2002). *Transformaciones globales. Política, economía y cultura* (G. Meza Staines, Trad.). Ciudad de México: Oxford University Press.
- Hickey, S., y Bracking, S. (2005). Exploring the Politics of Chronic Poverty: From Representation to a Politics of Justice? *World Development*, 33(6), 851-865.
- Hickey, S., y Du Toit, A. (2007). Adverse incorporation, social exclusion and chronic poverty. *Chronic Poverty Research Centre. Working Paper*.
- Higgins, P. W. (2008). *Immigration Justice. A proposal for developing just admissions policies*. . University of Kansas.
- Hiroshi, T., Makoto, O., Kyongnam, P., Wetherall, W., y Katsuichi, H. (2006). The Diene Report on Discrimination and Racism in Japan. *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 4(3).
- Höffe, O. (2003). *Justicia política* (C. Innerarity y J. C. Velasco Arroyo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser (P. Manzano, Trad.). En N. Fraser y A. Honneth (Eds.), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). Madrid: Morata.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires y Madrid: Amorrortu.
- Hume, D. (1991). *Investigación sobre los principios de la moral* (G. López Sastre, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

- Immigration Bureau of Japan. (2016). List of statuses of residence. Obtenido 19/7/2018 <http://www.immi-moj.go.jp/english/tetuduki/kanri/qaq5.html>
- Innerarity, D. (2012). La gobernanza global, de la soberanía a la responsabilidad. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*(100), 11-23.
- Jaggar, A. M. (2009). L'Imagination au pouvoir: Comparing John Rawls's Method of Ideal Theory with Iris Marion Young's Method of Critical Theory. En A. Ferguson y M. Nagel (Eds.), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford University Press.
- James, A. (2005). Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo *Philosophy & Public Affairs*, 33(3), 281-316.
- Johnson, C., Jones, R., Paasi, A., Amoore, L., Mountz, A., Salter, M., y Rumford, C. (2011). Interventions on rethinking 'the border' in border studies. *Political Geography*, 30, 61-69.
- Kant, I. (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento* (C. Correas, Trad.). Buenos Aires: Quadrata.
- Kant, I. (2005). *Crítica del Juicio* (J. R. Armengol, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2010). *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos, Trad.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2013). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno* (G. Leyva y L. F. Segura, Trad.). Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Klein, J. T. (2016). Kant and Public Education for Enhancing Moral Virtue: The Necessary Conditions for Ensuring Enlightened Patriotism. En A. Faggion, N. Sánchez Madrid y A. Pinzani (Eds.), *Kant and Social Policies* (pp. 149-174). Cham: Palgrave Macmillan.
- Kuklys, W. (2005). *Amartya Sen's Capability Approach. Theoretical Insights and Empirical Applications*. Berlin, Heidelberg y Nueva York: Springer.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción* (R. Gargarella, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Kymlicka, W. (2006). *Fronteras territoriales. Una perspectiva liberal igualitarista* (K. Pérez Portilla, Trad.). Madrid: Minima.

- La Barbera, M. C. (2006). *Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia*. Texto presentado en la XX Jornadas Argentinas de Filosofía Jurídica y Social, Santa Fe.
- La Barbera, M. C. (2015). Identity and Migration: An Introduction. En M. C. La Barbera (Ed.), *Identity And Migration in Europe* (pp. 1-13). Dordrecht: Springer.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Lafont, C. (2006). Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent? En S. Besson y J. L. Marti (Eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents* (pp. 3-26). Aldershot: Ashgate.
- Lafont, C. (2015). Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy? *The Journal of Political Philosophy*, 23(1), 40-63.
- Larsen, J., Urry, J., y Kay, A. (2006). *Mobilities, Networks, Geographies*. Aldershot: Ashgate.
- Lawson, T. (2015). A conception of social ontology. En S. Pratten (Ed.), *Social Ontology and Modern Economics* (pp. 19-52). Londres y Nueva York: Routledge.
- López de Lizaga, J. L. (2012). *Lenguaje y sistemas sociales: la teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Lukes, S. (1985). *El poder. Un enfoque radical* (J. Deike, Trad.). Madrid: Siglo veintiuno.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas* (F. Villaverde, Trad.). Madrid: Alianza.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Mansbridge, J. (1996). The Democratic Moment and the Problem of Difference. En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Martin, M. W. (1999). False consciousness. En R. Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1979). *Manuscritos: economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, Trad.). Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2014). Carta a Arnold Ruge. from Marxists Internet Archive <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>
- Marx, K., y Engels, F. (1975). *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.

- Marx, K., y Engels, F. (1976). *El manifiesto comunista* (W. Roces, Trad.). Madrid: Ayuso.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Mazlish, B. (1998). Comparing Global History to World History. *The Journal of Interdisciplinary History*, 28(3), 385-395.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.
- McCarthy, T. (1990). The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. *Political Theory*, 18(3), 437-469.
- McCarthy, T. (1997). Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita. *Isegoría*, 16, 37-59.
- Mead, L. M. (2006). *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. Nueva York: Free Press.
- Mehta, U. S. (1999). *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización* (M. Santucho, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Mezzadra, S., y Neilson, B. (2014). Fronteras de inclusión diferencial. Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia. *Papeles del CEIC*, 2014/2(113). doi: <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.12980>
- Mezzadra, S., y Neilson, B. (2017). *La frontera como método* (V. Hendel, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Milanovic, B. (2017). *Desigualdad mundial: un enfoque para la era de la globalización* (M. Hernández Cruz, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Miller, D. (2001). Distributing Responsibilities. *The Journal of Political Philosophy*, 9(4), 453-471.
- Miller, D. (2008). National responsibility and global justice. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11(4), 383-399.
- Miller, D. (2016). Cosmopolitanism, Compatriot Partiality , and Human Rights *Strangers in our Midst* (pp. 20-37). Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Miller, R. W. (1998). Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern. *Philosophy & Public Affairs*, 27(3), 202-224.

- Miller, R. W. (2010). *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, D. (2011). Cosmopolitanism and Compatriot Duties. *The Monist*, 94(4), 535-554.
- Mosse, D. (2010). A Relational Approach to Durable Poverty, Inequality and Power. *Journal of Development Studies*, 46(7), 1156-1178.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. Abingdon: Routledge.
- Muñoz Sánchez, M. T. (2017). Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente. *Isegoría*(57), 505-531.
- Murphy, L. B. (1999). Institutions and the Demands of Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 27(4), 251-291.
- Murray, C. (1984). *Losing Ground. American Social Policy, 1950-1980*. Nueva York: Basic Books.
- Murray, C. (2001). Livelihoods research: some conceptual and methodological issues. *Chronic Poverty Research Centre. Background Paper*.
- Nagel, T. (1979). *The Limits of Objectivity*. Texto presentado en la The Tanner Lecture on Human Values, Brasenose College, Universidad de Oxford.
- Nagel, T. (2008). El problema de la justicia global. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 9(1), 169-196.
- Noguchi, S. (2007). Finding Home: Immigrant Life in Japan. *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 5(2).
- Northrup, D. (1995). *Indentured Labor in the Age of Imperialism, 1834-1922*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, Reino Unido y Cambridge, Estados Unidos: Blackwell.
- Nussbaum, M. C. (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. En M. C. Nussbaum y A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 242-269). Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). Patriotismo y cosmopolitismo (C. Castells Auleda, Trad.). En M. C. Nussbaum (Ed.), *Los límites del patriotismo* (pp. 13-29). Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (R. Bernet, Trad.). Barcelona: Herder.

- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (A. Maira, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (R. Vilà Vernis y A. Santos Mosquera, Trad.). Barcelona: Paidós.
- O'Neill, O. (2004). *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ogaya, C. (2004). Filipino Domestic Workers and the creation of New Subjectivities. *Asian and Pacific Migration Journal*, 13(3), 381-404.
- Okin, S. M. (1987). Justice and Gender. *Philosophy & Public Affairs*, 16(1), 42-72.
- Olson, K. (2008). Participatory Parity and Democratic Justice. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics* (pp. 246-272). Londres: Verso.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and sovereignty*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Ong, A. (2011). Introduction. Worlding Cities, or the Art of Being Global. En A. Roy y A. Ong (Eds.), *Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global* (pp. 1-26). Malden y Oxford: Wiley-Blackwell.
- Palacio Avendaño, M. (2013). Iris Marion Young y Nancy Fraser. Sobre la estructura de la justicia. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*(51), 77-93.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política* (S. Chaparro, Trad.). Madrid: Istmo.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism : una teoría sobre la libertad y el gobierno* (A. Domènech, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Pettit, P. (2003). Groups with Minds of Their Own. En F. F. Schmitt (Ed.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality* (pp. 167-193). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pevnick, R. (2008). Political Coercion and the Scope of Distributive Justice. *Political Studies*, 56, 399-413.
- Phillips, N. (2011). Informality, global production networks and the dynamics of 'adverse incorporation'. *Global Networks*, 11(3), 380-397.
- Phillips, N. (2013). Unfree labour and adverse incorporation in the global economy: comparative perspectives on Brazil and India. *Economy and Society*, 42(2), 171-196.
- Pogge, T. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75.

- Pogge, T. (2004). La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls. *Revista internacional de filosofía política*(23), 28-48.
- Pogge, T. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (E. Weikert García, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Pogge, T. (2010). *Politics as Usual. What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge: Polity Press.
- Putnam, H. (2004). *Ethics Without Ontology*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Queralt Lange, J. (2014). *Igualdad, suerte y justicia*. Madrid: Marcial Pons.
- Quine, W. V. (1948). On what there is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21-38.
- Rawls, J. (1998). Réplica a Habermas (G. Vilar Roca, Trad.). En J. Habermas y J. Rawls (Eds.), *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 75-143). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"* (H. Valencia Villa, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación* (A. De Francisco, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2013). *El liberalismo político* (A. Domènech, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (2014). *Teoría de la Justicia* (M. Dolores González, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rice, R. (2012). *The New Politics of Protest. Indigenous Mobilization in Latin America's Neoliberal Era*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Risse, M. (2016). On the Significance of Membership in Approaches to Global Justice: Putting Carens in Context. *Journal of Applied Philosophy*, 33(4), 443-449.
- Rodrigo, Á. J. (2016). Entre Westfalia y Worldfalia: la comunidad internacional como comunidad social, política y jurídica. En C. García Segura (Ed.), *La tensión cosmopolita. Avances y límites en la institucionalización del cosmopolitismo* (pp. 23-63). Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R. (2008). La tradición liberal. En F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política* (pp. 7-30). Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2000). *Escritos filosóficos 3. Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós.
- Rumford, C. (2006). Introduction. Theorizing Borders. *European Journal of Social Theory*, 9(2), 155-169.

- Ruri, I. (2005). Crafting Migrant Women's Citizenship in Japan: Taking "Family" as a Vantage Point. *International Journal of Japanese Sociology*(14), 52-69.
- Sager, A. (2016). Methodological Nationalism, Migration and Political Theory. *Political Studies*, 64(1), 42-59.
- Sager, A. (2017). Immigration Enforcement and Domination: An Indirect Argument for Much More Open Borders. *Political Research Quarterly*, 70(1), 42-54.
- Sager, A. (2018). *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility. The Migrant's-Eye View of the World*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Salazar Parreñas, R. (2010). Homeward bound: the circular migration of entertainers between Japan and the Philippines. *Global Networks*, 10(3), 301-323.
- Salazar Parreñas, R. (2011). *Illicit Flirtations. Labor, Migration, and Sex Trafficking in Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.
- Salazar Parreñas, R., Hwang, M. C., y Lee, H. R. (2012). What is Human Trafficking? A Review Essay. *Journal of Women in Culture and Society*, 37(4), 1015-1029.
- Salem, S. (2016). Intersectionality and its discontents: Intersectionality as traveling theory. *European Journal of Women's Studies*, 1-16. doi: <https://doi.org/10.1177/1350506816643999>
- Sales Gelabert, T. (2017). Repensando la interseccionalidad desde la teoría feminista. *Agora*, 36(2), 229-256.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia* (M. L. Melón, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Sangiovanni, A. (2007). Global Justice, Reciprocity, and the State. *Philosophy & Public Affairs*, 35(1), 3-39.
- Sangiovanni, A. (2008). Justice and the Priority of Politics to Morality. *The Journal of Political Philosophy*, 16(2), 137-164.
- Sangiovanni, A. (2012). The Irrelevance of Coercion, Imposition, and Framing to Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 40(2), 79-110.
- Sangiovanni, A. (2013). On the Relation Between Moral and Distributive Equality. En G. Brock (Ed.), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations* (pp. 55-74). Oxford: Oxford University Press.
- Sassen, S. (1994). *Cities in a World Economy*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Sassen, S. (1999). Making the global economy run: the role of national states and private agents. *UNESCO*(161/1999).

- Sassen, S. (2001). *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización* (V. Pozanco, Trad.). Barcelona: Bellaterra.
- Sassen, S. (2003). The Participation of States and Citizens in Global Governance. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10(1), 5-28.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización* (M. V. Rodil, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2008). Two Stops in Today's New Global Geographies. Shaping Novel Labor Supplies and Employment Regimes. *American Behavioral Scientist*, 52(3), 457-496.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales* (M. V. Rodil, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2015a). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (S. Mastrangelo, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2015b). From national borders to embedded borderings. En L. Weber (Ed.), *Rethinking border control for a globalizing world. A preferred future* (pp. 179-189). Londres y Nueva York: Routledge.
- Sassen, S. (2015c). Massive loss of habitat triggers new array of migrations. *trumanfactor*. Obtenido en <http://trumanfactor.com> website: <http://trumanfactor.com/2015/saskia-sassen-interview-2-15136.html>
- Satoshi, K. (2008). Japan's Internship Training Program for Foreign Workers: Education or Exploitation? *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 6(7).
- Sayer, A. (2000). *Realism and Social Science*. Londres: SAGE.
- Scanlon, T. M. (1982). Contractualism and Utilitarianism. En A. Sen y B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond* (pp. 103-128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, S. (2001). Individual Responsibility in a Global Age *Boundaries and Allegiances: Problems of Responsibility and Justice in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, S. (2003). What is egalitarianism? *Philosophy & Public Affairs*, 31(1), 287-337.
- Schiller, N. G. (2010). A Global perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. En R. Bauböck y T. Faist (Eds.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (pp. 109-129). Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político* (R. Agapito, Trad.). Madrid: Alianza.
- Schumpeter, J. A. (2010). *The Nature and Essence of Economic Theory*. Nueva York: Taylor & Francis Group.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Reality*. Londres: Penguin Books.
- Searle, J. R. (2003). Social Ontology and Political Power. En F. F. Schmitt (Ed.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality* (pp. 195-210). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Segal, M. T., y Chow, E. N.-I. (2011). Analyzing gender, intersectionality, and inequality in global, transnational and local contexts. En M. T. Segal y E. N.-I. Chow (Eds.), *Advances in Gender Research. Analyzing Gender, Intersectionality, and Multiples Inequalities: Global-Transnational and Local Contexts* (Vol. 15, pp. 1-14). Bradford: Emerald Insight.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-being. En M. C. Nussbaum y A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 30-53). Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (V. I. Weinstabl y S. M. De Hagen, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia* (H. Valencia Villa, Trad.). Madrid: Taurus.
- Sewell, W. H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1-29.
- Shapiro, I. (1999). *Democratic Justice*. New Haven: Yale university press.
- Shklar, J. (2010). *Los rostros de la injusticia* (A. García Ruiz, Trad.). Barcelona: Herder.
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 229-243.
- Singer, P. (2002). *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Slaughter, A.-M. (2004). Disaggregated Sovereignty: Towards the Public Accountability of Global Government Networks. *Government and Opposition*, 39(2), 159-190.
- Soysal, Y. (1994). *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Soysal, Y. (2010). Hacia un modelo de pertenencia posnacional. En L. J. Ariza y I. Barbero González (Eds.), *Ciudadanía sin nación*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Stiglitz, J. E. (2002). *El malestar en la globalización* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Madrid: Taurus.

- Stiglitz, J. E. (2006). *Cómo hacer que funcione la globalización* (A. Diéguez y P. Gómez Crespo, Trad.). Madrid: Taurus.
- Tan, K.-C. (2006). The Boundary of Justice and the Justice of Boundaries: Defending Global Egalitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, XIX(2), 319-344.
- Tan, K.-C. (2011). Luck, institutions, and global distributive justice: A defence of global luck egalitarianism. *European Journal of Political Theory*, 10(3), 394-421.
- Tenegro, B. (2006). Resurecion. Transcending Dislocations: Narratives from Filipina Domestic Workers in Tokyo. *Annals of Ochanomizu Geographical Society*, 46, 29-45.
- The Mainichi. (2017). Foreign workers set to engage in homemaking services in Japan after lifting of ban. Obtenido en The Mainichi. Japan's National Daily Since 1922 website: <https://mainichi.jp/english/articles/20170408/p2a/00m/0na/006000c>
- Therborn, G. (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad* (L. Mosconi, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Tilly, C. (2000). *La desigualdad persistente* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Tsuda, T. (2008). Local Citizenship and Foreign Workers in Japan. *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 6(5).
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (2002). Political Philosophy as a Critical Activity. *Political Theory*, 30(4), 533-555.
- U.S. Department of State. (2004). Trafficking in Persons Report: U.S. Department of State.
- Udehn, L. (2002). *Methodological Individualism. Background, history and meaning*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Urry, J. (2005a). The Complexities of the Global. *Theory, Culture & Society*, 22(5), 235-254.
- Urry, J. (2005b). The Complexity Turn. *Theory, Culture & Society*, 22(5), 1-14.
- Urry, J. (2005c). *Global Complexity*. Cambridge: Polity Press.
- Valentini, L. (2011). Coercion and (Global) Justice. *The American Political Science Review*, 105(1), 205-220.
- Varden, H. (2016). Rawls Vs. Nozick Vs. Kant on Domestic Economic Justice. En A. Faggion, N. Sánchez Madrid y A. Pinzani (Eds.), *Kant and Social Policies* (pp. 93-123). Cham: Palgrave Macmillan.

- Velasco, J. C. (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- Velasco, J. C. (2010). La justicia en un mundo globalizado. *Isegoría*, 43, 349-362.
- Velasco, J. C. (2015). El control de las fronteras y la justicia distributiva en un mundo globalizado En F. Arcos Ramírez (Ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado* (pp. 49-74). Madrid: Dykinson.
- Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Velasco Maillo, H. (2009). *Hablar y pensar, tareas culturales*. Madrid: UNED.
- Verloo, M. (2006). Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 211-228.
- Vitale, E. (2006). *Ius migrandi* (P. Dal Bon y I. Fernández Giua, Trad.): Melusina.
- Vogt, G. (2007). "Guest Workers" for Japan? *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 5(9).
- Walby, S. (2007). Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities. *Philosophy of the Social Sciences*(37), 449-470.
- Walby, S. (2009). *Globalization & Inequalities. Complexity and Contested Modernities*. Londres: SAGE.
- Walby, S., Armstrong, J., y Strid, S. (2012). Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory. *Sociology*, 46(2), 224-240.
- Waldron, J. (2006). Cosmopolitan Norms. En R. Post (Ed.), *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. (2016). *Political Political Theory. Essays on Institutions*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1980). The Moral Standing of States: A Response to Four Critics. *Philosophy & Public Affairs*, 9(3), 209-229.
- Walzer, M. (1984). Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory*, 12(3), 315-330.
- Walzer, M. (1985). *Interpretation and Social Criticism*. Texto presentado en la The Tanner Lectures on Human Values, Universidad de Harvard.
- Walzer, M. (1993a). Exclusion, Injustice, and the Democratic State. *Dissent*(Winter), 55-64.
- Walzer, M. (1993b). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (H. Rubio, Trad.). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

- Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* (4ª ed.). Nueva York: Basic Books.
- Wallerstein, I., y Balibar, É. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Lepala.
- Weil, É. (2013). *Problemas kantianos* (A. García Mayo, Trad.). Madrid: Escolar y Mayo.
- Welzer, H. (2010). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI* (A. Obermeier, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Whitehead, A. N. (1978). The Relational Theory of Space (P. J. Hurley, Trad.). En P. J. Hurley (Ed.), *Whitehead's Relational Theory of Space: Text, Translation, and Commentary* (Vol. 5. Philosophy Research Archives, pp. 711-741). San Diego: University of San Diego.
- Wilkinson, R., y Pickett, K. (2009). *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva* (L. Vidal, Trad.). Madrid: Turner.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Malden y Oxford: Blackwell.
- Wimmer, A., y Schiller, N. G. (2002). Methodological nationalism and the study of migration. *European Journal of Sociology*, 43(2), 217-240.
- Wolff, J. (2015). Political Philosophy and the Real World of the Welfare State. *Journal of Applied Philosophy*, 32(4), 360-372.
- Yamamoto, R. (2007). Migrant-support NGOs and the Challenge to the Discourse on Foreign Criminality in Japan. *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 5(9).
- Young, I. M. (2000a). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2000b). *La justicia y la política de la diferencia* (S. Álvarez, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Young, I. M. (2009). Structural Injustice and the Politics of Difference. En T. Christiano y J. P. Christman (Eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia* (C. Bimiaga Bremón y R. Filella Escolá, Trad.). Madrid: Morata.
- Yuval-Davis, N. (1999). The 'Multi-Layered Citizen'. Citizenship in the Age of 'Glocalization'. *International Feminist Journal of Politics*, 1(1), 119-136.
- Yuval-Davis, N. (2006a). Belonging and the Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214.
- Yuval-Davis, N. (2006b). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.

- Yuval-Davis, N. (2007). Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10(4), 561-574.
- Yuval-Davis, N. (2011). Power, Intersectionality and the Politics of Belonging. *FREIA Working Paper Series*(75), 1-16.
- Zurn, C. F. (2008). Arguing over Participatory Parity: On Nancy Fraser's Conception of Social Justice. En K. Olson (Ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. Londres: Verso.
- Zürn, M. (2004). Global Governance and Legitimacy Problems. *Government and Opposition*, 39(2), 260-287.
- Zürn, M., y Walter, G. (2005). *Globalizing Interest: Pressure Groups and Denationalization*. Albany: State University of New York Press.